



**Universidad Nacional Mayor de San Marcos**

**Universidad del Perú. Decana de América**

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Ciencias Sociales

Unidad de Posgrado

**El trueque en el contexto de la violencia política y sus  
implicancias en los procesos de consolidación durante  
la pacificación en la comunidad campesina de Lampa  
(Páucar del Sarasara - Ayacucho: 1980-2009)**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magíster en Antropología

**AUTOR**

Víctor Raúl ROMERO QUISPE

**ASESOR**

Ladislao Homar LANDA VÁSQUEZ

Lima, Perú

2017



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

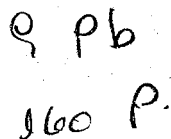
Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Romero, V. (2017). *El trueque en el contexto de la violencia política y sus implicancias en los procesos de consolidación durante la pacificación en la comunidad campesina de Lampa (Páucar del Sarasara - Ayacucho: 1980-2009)*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

---



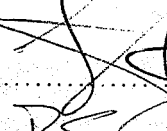
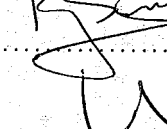
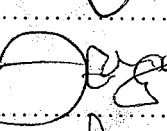
#165

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

## ACTA PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN ANTROPOLOGÍA

**“EL TRUEQUE EN EL CONTEXTO DE LA VIOLENCIA POLÍTICA Y SUS IMPLICANCIAS EN LOS PROCESOS DE CONSOLIDACIÓN DURANTE LA PACIFICACIÓN EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE LAMPA (PAUCAR DEL SARASARA-AYACUCHO: 1980-2009)”**

B MUY BUENO 18

  
 J. J. Rodríguez  
  
 J. J. Rodríguez  
  
 J. J. Rodríguez

Dr. Ladislav Homar Landa Vásquez.



Dr. NICOLÁS JAVIER LYNCH GAMERO  
DIRECTOR

Para Aurea, Blankiña, Traviesiña y Chakimancita

## **Resumen**

La tesis tiene como objetivo explicar la subsistencia del trueque, un tipo de economía ancestral, desde 1980 a 2009 como parte de la economía campesina en la comunidad de Lampa, provincia de Páucar del Sarasara, en la región Ayacucho. El estudio expone los cambios y permanencias del trueque en tres periodos de la región: antes de la violencia política, durante la violencia política y en el lento proceso de pacificación. Se considera el trueque local y el interzonal con sus variantes.

Desde el 2008 al 2009 y el 2017 se entrevistó a 45 personas oriundas de la zona; sin embargo, esta investigación cita a 32 de ellas. Las entrevistas se aplicaron en la comunidad de Lampa y en la ciudad de Lima, en idioma castellano y quechua. Asimismo, para lograr un mayor acercamiento al tema se usó la memoria colectiva.

Los resultados evidencian que el trueque sufrió cambios y permanencias en el contexto estudiado, subsistiendo con la economía de mercado; asimismo, el trueque continúa siendo utilizado por los campesinos como complemento de la economía campesina.

**Palabras clave:** trueque, comunidad campesina, campesino, economía campesina, violencia política y memoria.

## **Abstract**

The present thesis has as objective to explain the subsistence of the barter, a type of ancestral economy, since 1980 to 2009 as part of the rural economy in Lampa's community, Paucar del Sarasara's province of Ayacucho's region. The study exposes the changes and permanencies of the barter in three periods marked in the history for the region, which are before the political violence, during the political violence and in the slow process of pacification; bearing in mind the local barter and the interzonal with its variants.

From 2008 to 2009 and 2017, 45 people from the area were interviewed; however, this research quotes 32 of them. The interviews were applied in the community of Lampa and in the city of Lima, in Spanish and Quechua. Also, to achieve a closer approach to the subject, collective memory was used.

The obtained results show to the barter changes and continuities in the context studied, subsisting on the market economy. In the same way, the barter also continues to be used by people as a complement of the peasant economy

**Key words:** *barter, rural community, peasant, rural economy, political violence and memory.*

## **Agradecimientos**

Quiero expresar mi agradecimiento a quienes apoyaron esta investigación, pues sin su ayuda no hubiera sido posible culminarla.

Agradezco su colaboración para la elaboración de la sistematización y la bibliografía, además destaco los agudos comentarios de mi asesor Ladislao Landa, profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Extiendo mi reconocimiento a Pedro Jacinto, Jürgen Golte, Ludwin Huber, Gerardo Damonte, Sabino Arroyo, Rodolfo Sánchez y Martí Sánchez; docentes de Posgrado de Antropología a quienes consulté sobre diversos temas relacionados con la investigación.

Reitero mi agradecimiento: ahora a Víctor Pachas, Odalís Valladares, Christian Olaechea, Bruno Yika, Karina Sullón, Melisa Lagos y Carlos Sánchez, compañeros de la maestría quienes con sus críticas constructivas ayudaron a una mejor comprensión.

Muestro mi gratitud a Favio Jiménez, Jacinto Falcón, Emiliano Jiménez, Jesús Beldy, Yomar Prado, Wilfredo Curi, Teodoro Canales, Celio Santi, Basilio Jiménez, Paúl Jiménez, Espírita Prado, Luis Humala, Walter Díaz, Cirila Prado, Miguel Arias, Idolia Perea, Felipe Díaz, Eladio Alvarado, Micaela Rosenthal, Mirna Falcón, Abad Flores, Rigoberto Romero, Isabel Jiménez y a los comuneros de Lampa quienes brindaron su apoyo incondicional.

Una mención especial a María Malásquez por apoyar la investigación en sus distintas fases. Para todos ellos mi gratitud, pues me brindaron parte de su tiempo.



## ÍNDICE

	Pág.
CAPÍTULO I: EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN.....	1
1.1 Introducción.....	1
1.2 Metodología.....	3
1.3 Marco en torno a la investigación.....	6
1.3.1 El trueque.....	6
1.3.2 La comunidad campesina .....	17
1.3.3 El campesino.....	18
1.3.4 La economía campesina.....	19
1.3.5 La violencia política .....	21
1.3.6 La memoria.....	21
 CAPÍTULO II: EL TRUEQUE EN LAMPA ANTES DE LA VIOLENCIA POLÍTICA.....	 24
2.1 Escenario de estudio.....	24
2.2 Leyenda sobre el trueque.....	28
2.3 Acercamiento al trueque andino .....	31
2.4 El trueque y sus raíces en Lampa.....	34
2.5 Deidades presentes en el trueque .....	36
2.6 Instrumentos de medida .....	39
2.7 Lampa como centro de intercambio.....	42
2.8 El trueque antes de la violencia política.....	45

2.9 El trueque y sus variantes en un ciclo anual en Lampa.....	46
2.9.1 Trueque local .....	48
2.9.2 Trueque zonal en el valle.....	49
2.9.3 Trueque interzonal con zonas cálidas.....	56
2.9.4 Trueque interzonal con pueblos de alturas a mediana distancia .....	58
2.9.5 Trueque interzonal con pueblos de alturas a distancias lejanas.....	59
2.10 Disminución del trueque .....	62

### CAPÍTULO III: LA VIOLENCIA POLÍTICA EN LA COMUNIDAD

CAMPESINA DE LAMPA .....	65
3.1 Primeras noticias de la violencia política en la provincia .....	65
3.2 El ingreso de Sendero Luminoso a las comunidades desde 1988 .....	72
3.2.1 Comuneros obligados a colaborar.....	76
3.2.2 Destrucción y terror generalizado .....	78
3.2.3 Caminos peligrosos para los comuneros .....	80
3.2.4 En nombre de Sendero Luminoso .....	81
3.2.5 El ingreso de Sendero Luminoso a Lampa.....	84
3.2.6 Desplazamiento, desconfianza y terror en las comunidades .....	89
3.2.7 Desplazamiento y desarticulación familiar en Lampa .....	95
3.3 Bases militares en Páucar del Sarasara (1991-1998) .....	98

### CAPÍTULO IV: EL TRUEQUE DURANTE LA VIOLENCIA POLÍTICA.....

4.1 El trueque durante la violencia política.....	107
---	-----

4.1.1 La cochinilla como parte de la economía campesina durante la violencia política.....	127
---	-----

CAPÍTULO V: EL TRUEQUE EN EL LENTO PROCESO DE LA PACIFICACIÓN .....	130
--	-----

5.1 El trueque en el lento proceso de la pacificación.....	130
--	-----

5.1.1 Comercialización de la tuna y el trueque (1999-2009) .....	131
--	-----

5.1.2 La minería artesanal y el trueque (2006-2009) .....	133
---	-----

5.1.3 Nuevos comuneros en Lampa y el trueque.....	135
---	-----

5.1.4 El trueque y sus variantes en nuevos contextos .....	138
--	-----

5.1.5 Zonas de pastoreo.....	142
------------------------------	-----

5.1.6 Algunos aspectos por considerar en el trueque.....	144
--	-----

Conclusiones .....	148
--------------------	-----

Bibliografía.....	154
-------------------	-----

## ÍNDICE DE MAPAS

	Pág.
Mapa 1: Lampa en Páucar del Sarasara .....	5
Mapa 2: El distrito de Lampa .....	23

## ÍNDICE DE CUADROS

	Pág.
Cuadro 1: La población de Lampa.....	98
Cuadro 2: Entrevistas realizadas en el distrito de Lampa .....	153

## **CAPÍTULO I: EN TORNO A LA INVESTIGACIÓN**

### **1.1 Introducción**

La finalidad de la investigación es entender los cambios y permanencias del trueque en la comunidad campesina de Lampa como parte de su estructura relacionada con hechos que influyeron en dicho mecanismo. La investigación es exploratoria y busca reflexionar sobre la lógica del trueque en la comunidad campesina.

El trueque se ha considerado parte central de la investigación por su importancia histórica en la zona, ya que cumplió el papel de conectar comunidades distantes con una producción diversa y compleja. El tema resulta relevante porque es el complemento de la economía campesina, diferente a la economía de mercado, pues su fin no es la ganancia sino la complementación. Aunque la participación de la producción en el trueque es pequeña, resulta importante para la dieta cotidiana a pesar de que solo se desarrolla de enero a junio en la comunidad. Se eligió la comunidad de Lampa por su importancia y sus características relevantes para las demás comunidades como centro económico, político, social y religioso.

Se ha elegido como periodo temporal de la investigación de 1980 a 2009, el primero debido al ingreso del país a la democracia luego de la dictadura militar y el inicio de la violencia política en la localidad de Chuschi - Ayacucho (cuyas consecuencias fueron catastróficas para el país), mientras la comunidad entraba a un equilibrio económico después de la construcción de las vías de comunicación hacia las distintas comunidades, con ello se modificaron los puertos terrestres que, en años anteriores,

constituyeron centros de un gran movimiento económico. El estudio abarca hasta el 2009, etapa de la ejecución del trabajo etnográfico completo para esta tesis.

La época de la violencia política en Lampa fue compleja y se evidencia en los trastornos que sufrió la comunidad campesina de Lampa. La investigación gira en torno al desenvolvimiento del trueque antes (se refiere al trueque consolidado antes del ingreso de Sendero Luminoso (SL) a la provincia); durante (incluye la época más álgida de la violencia, desde el ingreso de Sendero Luminoso hasta la retirada del Ejército de la provincia); y en el lento proceso de pacificación de la violencia política (considera desde la salida del ejército hasta el 2009). La comunidad en todos sus aspectos sufrió cambios durante la violencia política, pero no es el objetivo principal de esta investigación sino que forma parte de ella.

La tesis consta de cinco capítulos. El primero, gira en torno al balance bibliográfico sobre la investigación, del cual se toman aspectos para entender los conceptos claves que ayudarán a comprender la tesis.

El segundo, denominado «El trueque en Lampa antes de la violencia política», presenta una descripción de Lampa, el trueque y sus raíces andinas, variantes del trueque en diferentes temporadas con la finalidad de apreciar dicho mecanismo como parte de la economía campesina.

El tercer capítulo, «La violencia política en la comunidad campesina de Lampa», expone el inicio, desarrollo y lento decaimiento de la violencia política en la comunidad con el ingreso de Sendero Luminoso y de las Fuerzas Armadas (FF.AA.); asimismo, con el retiro de ambos.

El cuarto capítulo, «El trueque durante la violencia política», muestra los efectos que influyeron durante la violencia política en el comportamiento del trueque desde 1988 hasta 1998.

El quinto capítulo, «El trueque en el lento proceso de pacificación», plasma el comportamiento del trueque desde 1998 hasta 2009. Finalmente, se exponen las conclusiones.

## 1.2 Metodología

La metodología de esta investigación fue la etnografía cualitativa que ayudó a comprender el tema desarrollado. Para responder a la problemática planteada se revisó bibliografía teórica, monografías y revistas de investigación, las cuales generaron un marco para insertarse en el trabajo de campo, en el que se aplicaron las entrevistas para cumplir los objetivos.

Los comuneros entrevistados fueron los que aún permanecen realizando el trueque con pueblos vecinos y lampeños que viajaron a Lima. Asimismo, se entablaron conversaciones con comuneros de la región para tener un mejor entendimiento del tema. Las entrevistas se grabaron y otras fueron tomadas en los apuntes de campo; también cabe recalcar que se entabló las conversaciones en castellano y quechua, esta última fue relevante porque permitía al entrevistado expresarse. Se entrevistó a más de 45 pobladores de Lampa y de otras localidades, de este total se consideró a 32 en esta tesis.

La memoria colectiva de la comunidad ayudó a involucrarnos en el proceso del trueque y de la violencia política. Se inició recogiendo la comprensión propia de los comuneros del proceso histórico del trueque en la comunidad, de esta manera se aproximó al conocimiento de dicho mecanismo; teniendo como base este hecho, se prosiguió a comprender el proceso durante la violencia política.

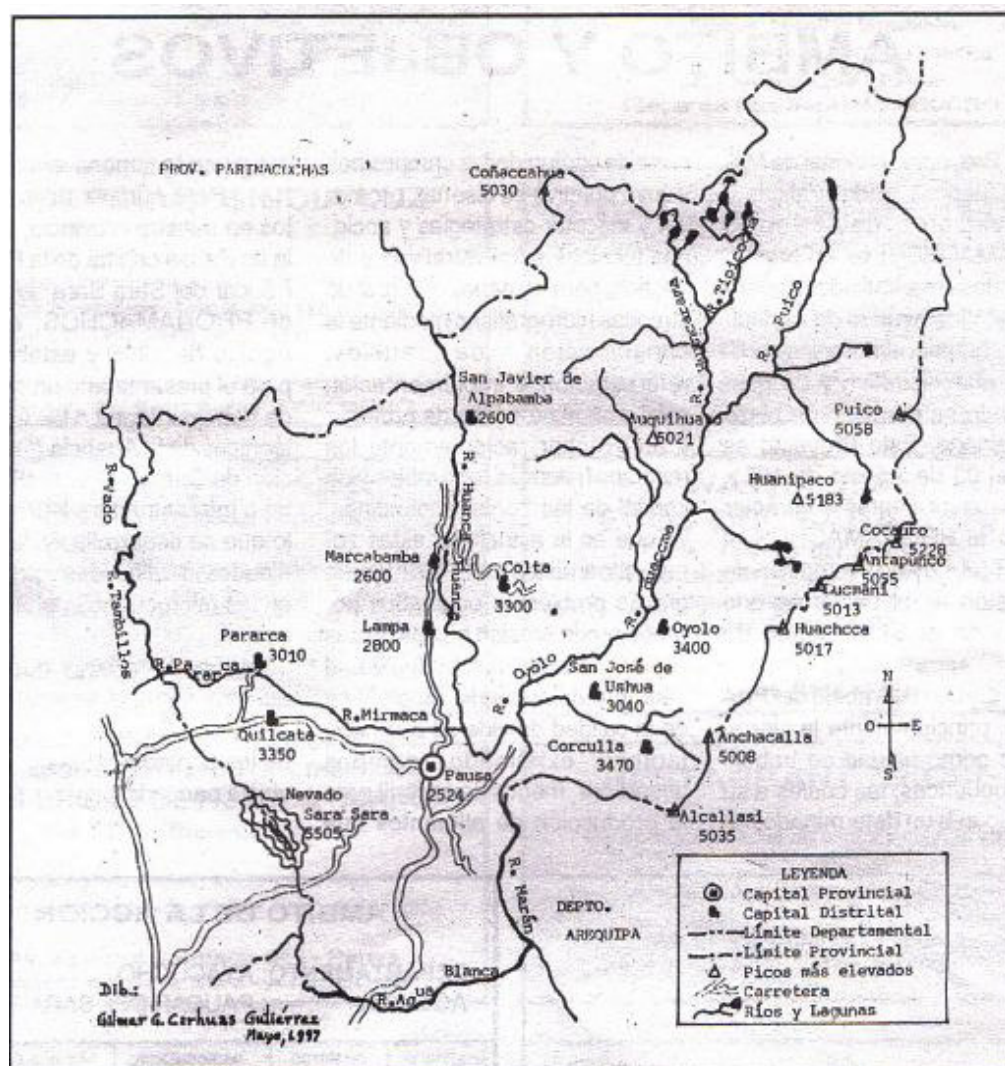
La información recopilada fue sistematizada a partir de los diferentes viajes a la localidad de Lampa y se contó con el apoyo de lampeños que con relativa frecuencia viajan a Lima por diversos motivos.

El trabajo de campo se inició en el 2008 con un viaje a la comunidad de Lampa, donde se logró el primer acercamiento al tema. Algunos pobladores estuvieron dispuestos a apoyar brindando su tiempo para entrevistas extensas. En setiembre y octubre se aplicó un sondeo para tener idea sobre la accesibilidad a la información, pues los años de estudio comprendían una época de caos para la comunidad. En 2009 se retornó a la comunidad para completar la información requerida en la investigación; asimismo se realizó algunas entrevistas el 2017. Se aplicaron entrevistas a comuneros y exautoridades que estuvieron en pleno ejercicio durante la

violencia política. Se debe aclarar que, como autor, permanecí en la comunidad hasta culminar mis estudios de secundaria, ello me permitió conocer muchos de los acontecimientos de primera mano. Asimismo, ser quechuahablante me favoreció para aplicar las entrevistas en lengua materna. Por otro lado, antes de iniciar esta investigación, emprendí constantes viajes para otros trabajos de investigación, no solo de Lampa, sino del sur ayacuchano que me ayudó a un mejor entendimiento del tema.



**Mapa 1: Lampa en Páucar del Sarasara**



**LA PROVINCIA PAUCAR DEL SARA SARA CUENTA CON DIEZ DISTRITOS DE CONFORMIDAD A LA LEY Nº. 24046, LIMITANDO POR EL ESTE CON LA PROVINCIA DE LA UNION-AREQUIPA, POR EL OESTE CON LA PROVINCIA PARINACOCCHAS, POR EL SUR CON LA PROVINCIA DE CARAVELI-AREQUIPA, POR EL NORTE CON LA PROVINCIA DE PARINACOCCHAS**

Fuente: [http://cisandino.com/PaucardelSaraSara\\_Mapas.html](http://cisandino.com/PaucardelSaraSara_Mapas.html)

### 1.3 Marco en torno a la investigación

Esta tesis busca evidenciar la subsistencia, el cambio y la permanencia del trueque mediante un acercamiento al tema y a los procesos en el que se desarrolló dicho mecanismo; asimismo, con la finalidad de comprender la problemática se discutirán conceptos como *trueque*, *violencia política*, *comunidad campesina*, *campesino*, *economía campesina* y *memoria colectiva*.

#### 1.3.1 El trueque

El Perú, desde que empezó a poblarse, estuvo enmarcado en un constante intercambio de bienes y conocimientos por su compleja geografía y difícil tránsito. Entre las razones que impulsaron a los pobladores estuvo el evidente menester de satisfacer sus necesidades, que conllevó a una estructuración compleja de intercambios entre regiones naturales (Pulgar, 1938). Es así que, estudios arqueológicos evidencian el intercambio desde tempranas épocas (Shady, 2000; Tello, 1960; y Lumbreras, 1980) como el de Caral, Chavín y Wari con diversas regiones en sus respectivos contextos históricos. Los pobladores se involucraron en una compleja red de intercambios, sean cercanos o lejanos; zonales e interzonales. Siendo las fuentes para la época preinca los restos arqueológicos y los litigios<sup>1</sup> (Murra, 2002).

Es importante referirse a la etapa preinca en los Andes, dado que en esta región se desarrolló una diversidad de culturas, cada una con sus respectivas características, en que el control vertical y el trueque fueron actividades económicas perfectamente conocidas y cuya práctica continuó durante el Incanato, la Colonia (Murra, 2007; Mayer *et al.*, 1974; y Espinoza, 1987) y actualmente aún lo vemos en el Ande peruano al sur de Ayacucho, especialmente en el distrito de Rivacayco (Pawqaray).

---

<sup>1</sup> Los litigios en la Colonia evidencian a grupos étnicos que sustentaban tener posición de archipiélagos antes de la llegada de los incas a sus territorios.

Murra (2007), en su estudio sobre el trueque para la época incaica, elaboró una introducción detallando que el intercambio entre costa, sierra y montaña es muy antiguo; y el sistema creado por el Estado inca afectó el flujo entre *ayllus* y etnias, porque el Estado se convirtió en un ente que canalizaba el intercambio y la redistribución.

Murra (2007) y Mayer *et al.* (1974) coinciden al señalar que dentro del Imperio inca se desarrollaron modelos de intercambio, la organización económica étnica y la organización económica del Estado inca. Ambas tenían una lógica de intercambio de bienes. A pesar de que el Estado inca tuvo el control en distintos aspectos de la vida de los *runakunas*, no tuvo el control absoluto<sup>2</sup>, porque los *ayllus* al ver sus necesidades insatisfechas recurrían al trueque en ocasiones especiales sin necesidad de tener un *qatu*<sup>3</sup> permanente con fines ceremoniales para la obtención de alimentos, mantención de lazos sociales, entre otros. Mientras los centros que concentraban gran población contaban con *qatukuna* más frecuente donde intercambiaban pastores y agricultores (Cusco, Pachácamac y Quito). Por otra parte, el trueque con grupos étnicos fuera del Tawantisuyu se realizaba por dos motivos: obtener objetos que servían para las distintas ceremonias e ingresar camuflados con el fin de reconocer territorios para futuras conquistas (Mayer *et al.*, 1974, pp. 14-26). Espinoza (1987) sostiene que el trueque internacional (referido al comercio entre el Tawantisuyu con etnias fuera de él) fue más frecuente de lo que muchos investigadores creen (p. 27). Mientras las primeras evidencias de intercambio para los europeos fueron al norte del Tawantisuyu cuando observaban indígenas en una balsa llevando productos para intercambiar al norte, como describe Murra (2007, pp. 198-201). En la costa norte se buscaba intercambiar productos del Ande como textiles, oro, carne deshidratada y lana; por productos marinos, especialmente *spondylus* para actividades ceremoniales. Las fuentes utilizadas por los investigadores para esta época son las crónicas.

A inicios de la Colonia algunos grupos étnicos controlaban los pisos ecológicos distantes desde un centro hacia las punas y los valles, otros hacia la montaña, que permitieron el acceso a diferentes productos. Se observa en el libro *Visita de la*

---

<sup>2</sup> El Estado inca no poseyó el control absoluto en las actividades de los *ayllus* porque las distintas necesidades de los *runakunas* no estaban satisfechas (Wachtel, 1973; y Espinoza, 1987, pp. 9-16).

<sup>3</sup> *Qatu*, *Ccatu* o *Catu* son denominaciones quechuas que refieren a mercados o centros importantes donde los pobladores realizaban intercambios de todo tipo. Los autores que investigaron este tema siguieron las pistas dejadas por cronistas (Espinoza, 1987 y Murra, 2007). Lampa aún mantiene el léxico para referirse a las personas que asistían a las ferias como *qatirakunas* (feriantes).

*provincia de León de Huánuco*, de Iñigo Ortiz de Zúñiga, (1562) y en *Visita hecha a la provincia de Chucuito*, de Garci Díez de San Miguel (1567), el complejo control de pisos ecológicos. Las visitas muestran la complementariedad de productos en los grupos étnicos, y de cuyas visitas tenemos el análisis económico de «El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en las sociedades andinas» efectuado por Murra (1975), el control se daba en la posesión de diferentes pisos ecológicos y a distancias considerables entre sí. Este control de pisos ecológicos no aseguraba la autosuficiencia de un grupo étnico, siempre necesitó productos ubicados fuera de su zona de control, cuya necesidad empujaba a buscar mecanismos para conseguir bienes complementarios y lo obtenía por medio del trueque de grupos étnicos.

Ante lo mencionado líneas arriba, es poco certero sostener lo siguiente:

Las relaciones de trueque entre campesinos surgen debido a que ellos han perdido el acceso a los estratos ecológicos de los cuales obtenían los productos para el consumo. En muchas zonas, donde desde tiempos históricos los campesinos tenían acceso directo al estrato ecológico para una producción diversificada, hoy al haberse fraccionado el control vertical de la ecología, se realizan los trueques (Alberti y Mayer, 1974, p. 27)<sup>4</sup>.

Es comprensible formular dicha tesis, sin embargo, el trueque también se produce por otros factores y no solo están en función a los pisos ecológicos. Las sequías o la abundancia de lluvia por zonas, actividades ceremoniales, entre otros, empujaban a realizar el trueque con grupos que no sufrieron los estragos de la naturaleza o poseían productos significativos para las ceremonias.

Para entender el mundo indígena y su economía a inicios de la Colonia se considerará a Murra (1978) quien evidencia el trueque local desde épocas prehispánicas, y por otro lado los términos que van adecuándose a una realidad compleja en el aspecto económico:

Parece que siempre hubo trueque en el nivel local y esto, según Polo, continuó en la época Inca. Este era el único intercambio familiar a la mayoría de la gente. Como lo precisó Bernabé Cobo, ‘los verbos de vender, comprar y pagar... significa trocar una cosa por otra’. Todos conocían las

---

<sup>4</sup> Es importante aclarar que al inicio del párrafo los autores mencionan a Burchard y Custred.

equivalencias entre la mayor parte de los artículos y ‘todos estaban muy diestros en saber cuánto de qué cosa era justo dar por tanto de otra cosa...’ Dentro del marco de estos ‘precios’ generales, cada individuo tenía oportunidad de lograr su ventaja, basándose en la calidad o la necesidad. Cobo nos ha dejado una excelente descripción del ‘intercambio mudo’ (Murra, 1978, p. 203).

Murra buscó con el estudio de las crónicas evidenciar el mecanismo que facilitó la obtención de un producto, este fue por medio del trueque. Según los primeros cronistas, los términos de *vender*, *comprar* y *pagar* estuvieron relacionados con *trocara*. Asimismo, los primeros españoles en el Imperio incaico buscaban términos similares a los suyos para tener un mejor entendimiento de la economía indígena.

A continuación, veremos cómo los indígenas fueron incorporando el léxico económico relacionado a occidente en su cotidianeidad. Comprar se adecuó en el quechua de la raíz *ranti*<sup>5</sup>, que estuvo relacionada al reemplazo de una responsabilidad, luego se tomó como reemplazo de un producto, y se definió como *rantiy* (Lira, 1982, p. 198). Vender se adecuó del español al quechua, por ello denominan a dicha actividad como *bindiy*. Pagar, está relacionado con el español adecuándose al quechua como *pagay*. Otro término es moneda o dinero, que viene de *qullqi* (plata)<sup>6</sup>, la cual luego pasó a masificarse. Con ello se evidencia el ingreso de nuevos términos en la economía de los indígenas a consecuencia de la llegada de los peninsulares. En la actualidad estos términos pasaron a formar parte de la economía campesina quechua.

Para la Colonia hay evidencia documental de intercambio, basada en las crónicas (Cieza, Garcilaso, Polo, Cobo, Guamán Poma, Matienzo, Borregán, Estete, Murrúa, entre otros), pero con el fortalecimiento de la presencia de los españoles en estos territorios el trueque cuenta con poca documentación, porque la economía empezó a centrarse en la explotación de la mano de obra y el uso de la moneda como medio facilitador para la obtención de un producto, lo cual no implicó que los indígenas dejaran el trueque.

El trueque para inicios de la Colonia se explicó como

---

<sup>5</sup> *Ranti* quiere decir sustituto, reemplazante.

<sup>6</sup> González (1989), plata traduce como *ccollqqa*.

[...] un intercambio de cosas que las partes constantemente consideran equivalentes o simétricas. Siempre es utilitario. No es entrega mutua de regalos, pero tampoco es comercio porque ninguno buscaba ganancia. Además, todo trueque no es forzosamente irreversible. A la larga es una forma de reciprocidad, porque se entrega a cambio de ser correspondido con otra entrega. Es una reciprocidad llevada a cabo en el *ccatu* o plaza de mercado [...] fue interecológico e interétnico (Espinoza. 1987, p. 27).

La complementariedad en algunos casos aún se mantiene y se han estructurado de tal forma que las comunidades prefieren el trueque que la economía de mercado por las ventajas que otorga el *unay* precio<sup>7</sup> (Pease, 1992, p. 97) en algunos intercambios; asimismo, trocan, porque no tienen diversidad de cultivos dentro de su jurisdicción que equilibre su dieta o tienen necesidad de bienes no relacionados con la agricultura.

La complementariedad ecológica en los Andes es un tema importante a tratar porque, a diferencia de otros lugares del mundo, presenta dos grandes características: el relieve y el clima que influyen en el trueque, pero no lo determinan. Tiene un relieve accidentado, en poco tiempo y a corta distancia se pueden ascender muchos metros sobre el nivel del mar. Por otra parte, están las mesetas andinas que muestran extensas planicies a la misma altura. El clima también es un aspecto fundamental para la producción de la agricultura y la ganadería, ya que a la misma altura sobre el nivel del mar dos espacios diferentes entre sí pueden exhibir un clima y producción distinta. Estos elementos ayudan a la comprensión del trueque cercano y lejano, zonal e interzonal.

Estudios sobre el trueque a inicios de la República no se evidencian, recién a mediados del siglo XX, pero con investigaciones relacionadas a la organización

---

<sup>7</sup> Mayer (1971) explica ampliamente el tema de *unay* precio en su investigación en la región de Huánuco. «*Unay* precio es la tasa de intercambio establecida para hacer trueque entre productos de diferentes zonas ecológicas. Es un mecanismo que permite el intercambio entre productos o precios variables. Desde el punto de vista de los tangorinos, la base del *unay* precio es de 40 mazorcas de maíz por 10 centavos, o lo que es lo mismo, 20 pares de mazorcas por 10 centavos ya que las mazorcas se amarran en pares con las pancas para secarlas. Este precio no se relaciona con el precio actual del maíz que se cotiza en el mercado y es mucho más que este. Hoy una sola mazorca valdría 75 centavos de sol. Sería ridículo tratar de pagar dinero a esa cotización. *Unay* precio solo sirve para hacer trueque, y es más generalizado en intercambios entre campesinos de la quebrada y los de la puna» (p. 189).

económica de los incas, como el trabajo de Murra (2007)<sup>8</sup>, que a la vez recibió influencia de estudios aplicados en escenarios distintos y distantes entre sí<sup>9</sup>.

A partir de los setenta<sup>10</sup> existe una considerable investigación en torno al trueque del campesinado peruano (Mayer, 1971; Alberti y Mayer, 1974; entre otros), así ayudando a entender la complejidad y profundidad de su importancia para la subsistencia de los campesinos; mientras para los últimos años del siglo XX e inicios del XXI hay poco interés de los investigadores sobre el tema.

En un estudio reciente, Morvelí (2010, pp. 75-76) se refiere al trueque en torno a la globalización basándose en Toffler (1981, p. 455), pues se realiza intercambio de bienes o servicios entre entes de gran capacidad, pero más que un trueque a lo que se refiere Morvelí es a la reciprocidad. Por otra parte, sostiene que en los Andes:

Hoy, el trueque sigue siendo una institución económica. La modalidad que lo define es el intercambio de producto con producto sin el uso del dinero. Es una conducta económica de intercambio peculiar practicada por las familias del ande peruano que todavía goza de plena vigencia en el actual contexto de la globalización (Morvelí, 2010, p. 75).

Existen trabajos que tuvieron influencia en el estudio del trueque en los Andes, por ejemplo: Malinowski (1973), Mauss (1991) y Polanyi (1976); el primero por su aporte en el estudio del fenómeno Kula, donde hay un intercambio ceremonial que sirve de engranaje para establecer relaciones sociales entre los participantes en el circuito del Kula. Mauss, con el análisis del don, evidencia que dicha institución se basó en la organización social ya que esta servía de engranaje para la interacción y subsistencia de las relaciones sociales. Polanyi aporta en el estudio de la economía, en la que evidencia tres aspectos importantes: la reciprocidad, la redistribución y el

---

<sup>8</sup> La tesis doctoral de Murra sustentada en 1955 tuvo una considerable aceptación en los investigadores para futuras investigaciones.

<sup>9</sup> Murra tuvo influencia de estudios africanos para el análisis de la economía andina.

<sup>10</sup> Un trabajo importante sobre el intercambio en los Andes es la recopilación de Alberti y Mayer en 1974.

intercambio. Posterior a estos autores, tenemos las investigaciones de Sahlins<sup>11</sup> (1983) y Godellier<sup>12</sup> (1998).

En la actualidad la economía campesina involucra diversos factores, adopta mecanismos para su supervivencia y el trueque es complemento en su desenvolvimiento. A pesar de la economía de mercado, los procesos de industrialización y la influencia del consumismo en espacios rurales (buscando incluir y homogenizar); la economía campesina interactúa mediante el uso de prácticas ancestrales para su desarrollo. Desde luego, los cambios mencionados no son homogéneos; existen grandes diferencias en las diversas economías del mundo, en los países desarrollados y los no desarrollados o también llamados países en vías de desarrollo. En el Perú este proceso de cambio también es evidente y pasa por diferentes procesos, pero en los últimos cincuenta años los cambios de la economía se han acelerado, la aparente industrialización de los sesenta y setenta, la reforma agraria, y posteriormente la violencia política, conllevaron a que el trueque sufra cambios.

Así, la actividad económica de los pobladores que practican el trueque está en constante cambio. Un elemento fundamental para convivir con la economía de mercado es adoptar y mantener diversos mecanismos, otro es el capital social que tienen los campesinos, por ello sigue siendo la tierra y el trabajo familiar el eje fundamental para la permanencia de la economía ancestral y las relaciones sociales.

Los cambios en el contexto rural obligan al campesino a ingresar a otras áreas de la economía como el comercio, artesanía, prestación de la fuerza de trabajo en espacios locales y regionales; además no son nuevas. Son estrategias que los campesinos adoptan para su sobrevivencia, y el trueque con sus variantes ayuda a la economía campesina para su permanencia, aunque cada vez participa menos.

El espacio donde se realiza el trueque es definido por las necesidades sociales y en menor cuantía por el relieve geográfico, de aquí se infiere el trueque a corta distancia (Burchad, 1974 y Mayer, 1971) y a larga distancia (Custred, 1974; Cipolletti, 1984; y

---

<sup>11</sup> Sahlins (1983) reflexiona sobre las visiones evolucionistas de la sociedad y de la historia al analizar las sociedades paleolíticas y las sociedades de cazadores y recolectores sobrevivientes.

<sup>12</sup> Godellier (1998) busca explicar tres fases: donar, recibir y devolver. Asimismo, no todo bien entra al esquema mencionado por su importancia para quien la posee. Dicho análisis se desprende porque Mauss muestra las tres fases, pero da importancia solo al hecho de devolver ya que invocaba la existencia de un espíritu de las cosas que incita a su receptor a devolverlas.



Rabey, 1986). De los trabajos indicados, se deduce que el trueque es visto en lo vertical referido al relieve, es decir, el intercambio es interzonal.

Los estudios mencionados muestran que el trueque funciona en gran parte de forma interzonal, pero no observan el trueque zonal (a una misma altura sobre el nivel del mar), pues es difícil percibirlo porque el trueque dura poco tiempo, mientras que las interecológicas se observan rápidamente debido a que el tiempo en ejecutarlo tarda. Un aspecto importante para entender el trueque es evidenciar la reciprocidad que interrelaciona a los actores involucrados.

Para definir el trueque y exponer los trabajos sobre el tema, es necesario evidenciar la reciprocidad debido a la complejidad de esta última. La reciprocidad involucra el intercambio de bienes y servicios, mientras el trueque está dado por el intercambio de bienes de manera específica, esta diferencia se plasmará a continuación y la especificidad del trueque en la comunidad campesina de Lampa.

La reciprocidad es sostenida:

[...] como el intercambio normativo y continuo de bienes y servicios entre personas conocidas entre sí, en el que entre una prestación y su devolución debe transcurrir un cierto tiempo, y el proceso de negociación de las partes, en lugar de ser un abierto regateo, es más bien encubierto por las formas de comportamiento ceremonial. Las partes interactuantes pueden ser tanto individuos como instituciones (Alberti y Mayer, 1974, p. 21).

Asimismo, “la reciprocidad es toda una clase de intercambio, un continuo de formas” (Sahlins, 1983, p. 209).

Sahlins esquematiza la reciprocidad para su mejor entendimiento en tres: 1) reciprocidad generalizada que «se refiere a transacciones que pueden ser consideradas altruistas, transacciones que están en la línea de la ayuda prestada, y, si es posible y necesario, de la ayuda retribuida. El tipo ideal es lo que Malinowski llama “don puro”. Otras denominaciones etnográficas son *comportamiento*, *hospitalidad*, *don libre*, *ayuda* y *generosidad*; 2) reciprocidad equilibrada que «se refiere al intercambio directo. En un equilibrio preciso la reciprocidad consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras», se encuentra en transacciones matrimoniales; asimismo, «es importante tener en cuenta que en la

forma principal de las reciprocidades generalizadas, la corriente material se ve sustentada por las relaciones sociales prevalecientes; mientras que en el caso del intercambio equilibrado, las relaciones sociales se apoyan sobre el flujo de objetos materiales» y 3) reciprocidad negativa «es el intento de obtener algo a cambio de nada gozando de impunidad; entran aquí las distintas formas de apropiación, las transacciones iniciadas y dirigidas en vistas de una ventaja utilitaria neta» (Sahlins, 1983, pp. 211-214); asimismo, esta última recibe denominaciones según el autor de regateo, trueque, juego, subterfugio y robo. La presente esquematización de Sahlins se debe a que la reciprocidad es compleja y el trueque forma parte de ella.

El trueque que se investiga en la comunidad de Lampa está dentro de la reciprocidad generalizada y equilibrada y no en la reciprocidad negativa. Para ello se diferenciará el trueque simple del trueque complejo debido a la confusión que podría causar en el desarrollo de la tesis. El trueque simple está inmerso en el canje de productos donde los interactuantes no necesariamente tienen una estrecha relación entre sí, es decir, la finalidad es la obtención del producto y no necesariamente plasmar una relación social a futuro, tampoco tiene un pasado fundado en las relaciones sociales, por ello es relativamente abierta, podría desarrollarse en cualquier contexto, y mayormente lo realizan personas que no tienen relaciones sociales constantes entre sí, solo buscan satisfacer una necesidad particular. Algunas investigaciones como la de Thomas (1998) y Hugh-Jones (1998) evidencian este tipo de trueque. Mientras el trueque complejo se ve sustentado por las relaciones sociales preexistentes y plasman las relaciones sociales a futuro, involucra aspectos de dónde, qué, cómo, cuánto, con quién y cuándo; es decir, fortalecen tradiciones establecidas desde años remotos. En el caso de la comunidad de Lampa, el espacio es la comunidad, los productos que se intercambian son requeridos; asimismo, la especialización de cada comunidad, el circuito y las medidas son conocidas y aceptadas, cada participante tiene conocimiento sobre cuánto de su producción debe trocar, los que son parte del trueque están en constante interacción; asimismo, los periodos de intercambio son sabidos por todos. Estos aspectos evidencian un trueque complejo a diferencia de un simple intercambio de bienes. El trueque complejo involucra a grupos que constantemente reafirman sus relaciones sociales, por ello es relativamente cerrado (Burchard, 1974; Custred, 1974; Rabey, Merlino y González, 1986; Mayer, 1971; Flores, 1977; y Casaverde, 1977). Al establecer la diferencia entre las concepciones,

aclaremos que en la comunidad campesina de Lampa se realiza el trueque complejo en un porcentaje mayoritario.

Luego de dar algunos alcances, se definirá el trueque. Los trabajos de Burchad (1974), Mayer (1971), Custred (1974), Cipolletti (1984) y Rabey (1986) toman el trueque en sus diversas variantes: a grandes distancias, a corta distancia, interétnico y de pisos ecológicos (interzonales). Exponen el mecanismo de esta actividad como parte de la economía campesina, basada en investigaciones en los Andes; asimismo, evidencian las relaciones sociales y la complejidad que la compone. Las investigaciones que presentan dichos autores muestran una semejanza en el tratamiento del trueque, en el que no interviene un objeto que no sea un producto intercambiable. Este mecanismo es el intercambio directo de productos entre personas que tienen la necesidad de adquirir un bien basado en relaciones sociales.

Ahora, se verá la definición del trueque de algunos investigadores. Humphrey y Hugh-Jones (1998) sustentan que no se puede definir el trueque y sostienen: «En nuestra opinión, el trueque es mejor entendido cuando se lo ve a la luz de su contexto social; en la medida que este contexto varía, lo harán también las características del trueque» (p. 6). Es decir, solo lo caracterizan según el contexto donde se desarrolla:

(a) El enfoque está en la demanda de cosas particulares, las cuales pertenecen a clases distintas, en otros casos, puede ser de artículos intercambiados por mercancías o por otros servicios. (b) Los protagonistas son esencialmente libres y están al mismo nivel; cualquiera puede retirarse del negocio, y al final del mismo permanecer en iguales condiciones. (c) No hay criterios con los que, desde afuera, se puede juzgar [...]. Algún tipo de regateo tiene lugar, pero no con respecto a alguna medida de valor o numéricamente abstractas; cada uno, simplemente, desea el objeto que el otro posee. (d) En el caso indicado, las dos partes de la transacción actúan simultáneamente; algunas veces, las dos pueden estar separadas por el tiempo. (e) Finalmente, el acto es transformador, mueve los objetos entre los 'regímenes de valor' (Appadurai, 1986) sostenido por los dos actores (Humphrey y Hugh-Jones, 1998, p. 5).

La cita describe que el trueque no funcionaría sin demanda de cosas, los agentes tienen que ser libres y estar al mismo nivel, hay algún tipo de regateo, pueden estar

separados en el tiempo y en el espacio. Estas son características importantes de un contexto determinado en el que dos personas están interesadas en intercambiar. Sin embargo, en la comunidad de Lampa se desarrolla entre personas que interactúan por tradición y complementariedad, en este caso el trueque fortalece las relaciones sociales, respaldado por una práctica de intercambio desde años pretéritos. Por otra parte, contamos con la definición de Anderlini y Sabourian (1998):

El trueque es una forma de intercambio no-monetario en el cual se requiere que todos los negocios se equilibren en un sentido apropiado. En otras palabras, cada negocio bilateral debe ser tal que, en una proporción dada de intercambio, el valor de lo que cada comerciante vende iguala el valor de lo que compra (p. 120).

El trueque, definido por los autores, explica la equivalencia según un contexto cuando mencionan que «se requiere que todos los negocios se equilibren», como si se partiera de una base cero, esto indica que el trueque entre los participantes busca conciliar, porque no tienen un pasado común ni un futuro para proseguir. Mientras en Lampa los participantes saben cuánto van a recibir a cambio de lo que dan (la diferencia al año anterior es imperceptible) debido a que las relaciones sociales respaldan las equivalencias de años anteriores con la finalidad de mantener con quién intercambiar, y el valor no está en función de un mercado, sino de la concepción que tiene la población sobre cada bien. Por otra parte, Espinoza (1987) define el trueque como:

(...) la forma más primitiva de canje, consiste en el cambio directo, mercancía contra mercancía. Es la manera más incómoda y a veces la más dificultosa de las operaciones de cambio porque, para su verificación, es preciso que el poseedor de un objeto cualquiera busque a la persona dispuesta a adquirir la mercancía que tiene, y que esté precisamente en condiciones de cederle el objeto que necesita. Lo cual no termina ahí. Se urge también que en caso de hallar tal feliz coincidencia, los dos artículos para intercambiar sean de valor igual, es decir que respondan a deseos similares e inversos (Espinoza, 1987, p. 26).

Según Espinoza, el trueque es un intercambio directo de bienes y es complicado para sus actores desarrollar esta actividad. Además, es importante considerar que el

trueque no es solo intercambio directo de bienes, se debe tener en cuenta los tipos de relaciones que presentan dichos participantes. Porque si fuera solo intercambio de productos entre personas que felizmente coinciden, no habría motivos para tejer relaciones sociales.

Ante lo descrito líneas arriba, en esta tesis se define *trueque* como el intercambio directo de bienes sin la presencia del dinero, cuya ejecución se efectúa mediante diversas estrategias como la búsqueda de las partes involucradas dispuestas a intercambiar, también involucra aspectos sobre dónde, qué, cómo, cuánto, con quién y cuándo respaldados por las relaciones sociales a través de los años y se vigoriza hacia el futuro. El trueque se realiza por factores de relaciones sociales, relieve, clima y necesidad, que se ejecutan de forma local, zonal, e interzonal; a corta y larga distancia. También está presente el regateo, el *unay* precio y *yapachan*<sup>13</sup>; este último dentro de un margen respaldado por tradición de los participantes, pero dentro de un equilibrio establecido por años. Asimismo, se da dependiendo del contexto.

### 1.3.2 La comunidad campesina

La comunidad campesina cumple un rol importante en esta investigación porque es el escenario donde se ejecuta el trueque desde años inmemoriales. Asimismo, fue escenario de la violencia política que tuvo un impacto complejo dentro de esta institución, trastocando el proceso de su desarrollo en diversos aspectos, específicamente en el trueque.

A continuación, se evidencian los trabajos<sup>14</sup> sobre la comunidad campesina y su conceptualización. La bibliografía y el debate sobre la comunidad<sup>15</sup> campesina es variada. Uno de los estudios que ayuda a entender la comunidad campesina es la investigación de Vizcardo (1972) *Tipología de las comunidades campesinas del Perú*, cuya finalidad es la clasificación en comunidades libres y comunidades de

---

<sup>13</sup> *Yapachan*, es un término usado para el aumento sobre la equivalencia establecida en el trueque.

<sup>14</sup> Tenemos a algunos estudiosos como: Urrutia (1992), Golte (1992), Mallón (1994) y Diez Hurtado (1999 y 2003) que investigaron la comunidad campesina.

<sup>15</sup> Ballón (2004) evidencia hasta cuatro acepciones de comunidad.

hacienda o cautivas que a la vez se subclasifican. Por otro lado, Diez Hurtado en su trabajo *Inversiones privadas y derechos comunales* habla de regiones puntuales en las que se evidencian comunidades campesinas distintas entre sí, como de Cusco (herederas de *ayllus*), Ayacucho (comunidades pobres y en situación de posguerra), Cajamarca (comunidades y caseríos sostenidos por las rondas en espacios con débil tradición colectiva), Huancayo (comunidades emprendedoras), Piura (macrocomunidades costeñas asediadas por la urbanización), Lima (comunidades de no agricultores que especulan con terrenos eriazos de la playa) y Puno (circunlacustre, comunidades-parcialidades de pequeños propietarios, agricultores y ganaderos). Asimismo, se tiene trabajos que analizan su larga historia (Matos Mar, 1976; Flores Galindo, 1987; y Remy, 2013). Por otro lado, Plaza y Francke (1981) a inicios de los ochenta realizan un balance de los estudios sobre las comunidades, ayudando a acercarnos al tema. Y Castillo (2007) en el siglo XXI ejecuta un balance de las comunidades campesinas contemporáneas.

Esta investigación define *comunidad campesina*<sup>16</sup> como un grupo de campesinos que reconocen una colectividad y comparten recursos (principalmente la tierra) y donde no son totalidades homogéneas (Montoya, 1989, pp. 208-209)<sup>17</sup>, teniendo como lazos similitudes y diferencias en torno al pasado y al presente. A la vez dicha institución está en constante cambio por factores sociales, políticos, económicos, entre otros. Por ello encontramos cambios y permanencias por aspectos internos (crecimiento poblacional, límites agrícolas, conflictos internos, etc.) y externos (crecimientos de mercados, influencia de espacios urbanos, violencia política, inflación, etc.).

### 1.3.3 El campesino

Teniendo a la comunidad campesina como escenario, se tratará sobre el agente que se desenvuelve dentro de ella, pues es el campesino involucrado en el trueque y en la

---

<sup>16</sup> Diez Hurtado, Alejandro; en su trabajo *Inversiones privadas y derechos comunales*, sostiene que la vida de una comunidad supone por lo general la existencia de territorio, grupo de familias, representantes, comunidades vecinas y Estado.

violencia política; fue él quien vivió la época coyuntural de cambios y permanencias en un corto periodo; estos son los aspectos que se investigarán en esta tesis.

El campesino es un concepto importante para entender la complejidad de la violencia política; asimismo, es el actor principal del trueque. Sobre el tema diversos trabajos buscan definirlo. Wolf (1977) considera tres aspectos importantes para los campesinos: productor agrícola, control sobre la tierra y buscan la subsistencia, no buscan la reinversión (p. 21). Por otro lado, Cancian indica que, el campesinado es un grupo heterogéneo (1991, p. 179). Para el contexto de la investigación, el campesino será definido:

[...] como un grupo heterogéneo, incluido en un contexto global, que se dedica a labores agrícolas principalmente, cuya producción les permite subsistir, sin por esto evitar contacto con otras actividades urbanas o rurales como el trabajo asalariado, la artesanía y el comercio, que les ayuda a complementar su economía. Precisamente, esta variedad de actividades permite una gran plasticidad para enfrentar dificultades sin renunciar a un modo de vida centrada en la agricultura (Landa, 1995, p. 15).

Estudios sobre el campesinado relacionados con la violencia política también evidencian la heterogeneidad (Montoya, 1989, pp. 208-209) en su composición, entre ellos tenemos las investigaciones de Landa (1995), Aroni (2009) y Quispe (2011).

#### **1.3.4 La economía campesina**

La economía campesina dentro de la comunidad involucra diversas actividades que se complementan entre sí, y que desarrolla el campesino para subsistir (comercio, agricultura, ganadería, artesanía, trueque, minería artesanal, entre otras). Esta tesis profundizará en una actividad que es complemento desde años remotos y sigue presente: el trueque, involucrado en tres coyunturas.

La economía campesina en el Perú cuenta con una amplia literatura, pues esta se desarrolló con fuerza desde fines de la década del setenta del siglo XX (Figuerola,

1981; Hopkins, 1981; Gonzales, 1984; Caballero, 1981 y 1983; Domínguez, 1993; Golte, 1980; Gómez, 1986; Kervyn, 1988; Blum, 1995; entre otros). Se entiende que es heterogénea en el territorio peruano, porque cada región tiene sus propias características y comportamientos que varían de acuerdo con diversos factores que influyen en la economía campesina: “No solamente por evidentes razones ecológicas, geográficas y culturales, sino también por su disponibilidad de recursos, niveles y composición de ingreso, tipos de organización, relaciones con el mercado, etc.” (Kervyn, 1988, p. 35). Por este hecho los resultados de las investigaciones evidencian conclusiones particulares que ayudan a entender la complejidad de la economía campesina del Perú.

La economía campesina presenta una dicotomía: una reproducción simple o acumulación de autoconsumo o para el mercado. En algunas regiones están más ligadas a la producción para el comercio por algunas características mencionadas que favorecen su relación con el mercado, también están las comunidades que mantienen el sistema de producción para el consumo familiar.

A pesar de las diferencias, la economía campesina esta en torno a una pequeña unidad de producción-consumo, gira alrededor de la tierra (agricultura y ganadería) y es mantenida por el trabajo familiar; combina diferentes actividades en diversos tiempos y espacios, en la que existe una dependencia mutua de ganadería y agricultura, a la vez se ejecuta la cooperación y la reciprocidad; en esta característica se encuentra la economía campesina de Lampa. Se aclara que el desenvolvimiento económico de la economía de Lampa es tradicional, ya que sigue produciendo para su consumo. Algunos productos que faltan para su subsistencia lo obtienen del trueque y del mercado; asimismo, se va adecuando y redefiniendo de acuerdo con el contexto en el que se desenvuelve.



### 1.3.5 La violencia política

La violencia<sup>18</sup> política es relevante para esta investigación porque conllevó cambios constantes en periodos cortos, trastocó a la comunidad campesina y sus diversos componentes; especialmente el trueque que es parte de la economía campesina. Asimismo, es importante comprender la violencia política porque a partir de esta coyuntura se evidencian cambios y permanencias para entender la compleja estructuración del trueque.

La violencia desarrollada en el país tuvo como protagonistas a las fuerzas del orden y a Sendero Luminoso, al centro de esta lucha estuvo el campesinado buscando estrategias para su supervivencia. La violencia política que se desarrolló en el Perú desde los ochenta tuvo consecuencias que repercutieron en el campesinado (Degregori, 1996; Landa, 1995; Aroni, 2009; y Quispe, 2011)<sup>19</sup> en lo social, político y económico; ante ello tomaron diversos mecanismos que les permitieron sobrevivir en un contexto complejo y hostil. Sendero Luminoso buscaba tomar el poder, mientras las fuerzas del orden buscaban mantenerlo. En tal sentido, llamaremos violencia política en esta tesis a «...la confrontación entre dos fuerzas (insurgentes y contrainsurgentes, revolucionarios y contrarrevolucionarios) que intentan desde un lado la toma del poder y desde el otro la preservación» (Sánchez, 2005, p. 11).

### 1.3.6 La memoria

La memoria es importante en esta investigación para entender la violencia política y el trueque, porque ayuda a comprender la compleja situación en la que se desenvolvió el campesinado; para ello se entrevistó a comuneros que vivieron la

---

<sup>18</sup> Sendero y las fuerzas del orden estaban dispuestas a conseguir sus objetivos. Por eso «la violencia aparece como el último recurso para mantener intactas las estructuras del poder frente a sus retadores individuales... en ese caso, la violencia aparece como prerequisite del poder, y el poder como simple fachada» (Arendt, 1970, p. 44).

<sup>19</sup> La bibliografía sobre la violencia política en Ayacucho es extensa, tenemos a Degregori (1990), Degregori *et al.* (1996), Devalle (2000), Uceda (2004), Ramírez (2004), entre otros. El más documentado fue elaborada por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (2003).

violencia política y practicaron el trueque. Asimismo, es resaltante mencionar a investigadores que trabajaron la memoria relacionada con la violencia, pues a partir de esta experiencia se concreta la compleja coyuntura que vivió la comunidad en sus diferentes aspectos.

El estudio sobre la memoria relacionada con la violencia es vasto (Traverso, 2007; Jelin, 2002; Pierre, 1996; Pollak, 2006; Ricouer, 2004; Todorov, 2000; Vásquez, 2001) y ayudará a entender al campesinado y el trueque en un periodo de violencia política. Así también se tiene en el caso peruano de estudios sobre la memoria que esta estrechamente vinculado a la violencia política a autores como Sánchez (2007), Sandoval, (2002), y Aroni (2009).

Fue Maurice Halbwachs «...quien primero forjó, y luego impuso, la noción de memoria colectiva como concepto explicativo de una cierta cantidad de fenómenos sociales en relación con la memoria» (Candau, 2002). Dicha noción ayuda a explicar mejor los acontecimientos acaecidos dentro de un grupo, pero a la vez dicha memoria colectiva es vista desde dentro.

El estudio de la memoria al teorizar busca diferenciarse de la historia, ya que

La memoria colectiva se distingue de la historia al menos en dos aspectos. Es una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado solo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene. Por definición, no excede los límites de ese grupo (Halbwachs, 1968, pp. 213-214).

Pues la memoria colectiva influye en la historia, así como la historia en la memoria colectiva. Asimismo, apunta Jelin (2002): «Quizás podríamos decir que la memoria da cuenta naturalmente de una verdad semántica de los acontecimientos que no encontramos fácilmente en la verdad de los acontecimientos restituida por el trabajo del historiador».

Definiré «*memoria* como aquello que permanece esencialmente ininterrumpido, continuo» (Yerushalmi, Loraux, Monnsen, Milner, & Vattimo, 1989, p. 16), y dicha memoria es de un grupo que la mantiene y la hace propia, por ello «la memoria, entonces, se produce en tanto hay sujetos que comparten una cultura, en tanto hay

agentes sociales que intentan “materializar” estos sentidos del pasado en diversos productos culturales que son concebidos como, o que se convierten en, vehículos de la memoria, tales como libros, museos, monumentos, películas o libros de historia» (Jelin, 2002, pp. 37). La memoria de los campesinos de Lampa evidenciará los cambios y permanencias del trueque en contextos complejos y cambiantes en cortos periodos, como la violencia política.

**Mapa 2: El distrito de Lampa**



Fuente: [http://cisandino.com/Lampa\\_Mapas.html](http://cisandino.com/Lampa_Mapas.html)

## CAPÍTULO II: EL TRUEQUE EN LAMPA ANTES DE LA VIOLENCIA POLÍTICA

Este capítulo propone desarrollar la temática del trueque a partir de la memoria de los campesinos, quienes tuvieron una participación activa. Se toma como referencia del estudio los primeros años de la década del ochenta del siglo XX. Asimismo, se busca entender la concepción de los campesinos sobre el trueque en sus diferentes variantes, la participación de las deidades y el trueque como parte de la economía campesina antes de la violencia política en la comunidad campesina de Lampa.

### 2.1 Escenario de estudio

Lampa<sup>20</sup>, capital del distrito del mismo nombre, está situada en la provincia de Páucar del Sarasara, región Ayacucho. En términos de pisos ecológicos se ubica en la región quechua a 2850 m s.n.m.; su territorio está constituido por los relieves de quechua (el pueblo) y puna (*Vacarumi*). El pueblo estuvo dividido en dos espacios definidos: *Uray ayllu* y *Wichay ayllu*, pero con el desplazamiento de otros poblados se han formado los barrios de Siete Plagas y Lomapata. A la comunidad se llega

---

<sup>20</sup> Sobre la etimología de la localidad de Lampa se plantean dos versiones: «El verdadero origen etimológico de la palabra *Lampa* tiene dos versiones: a) según el *Diccionario geográfico y estadístico del Perú*, de Paz Soldán, *Lampa* quiere decir litera de mimbres que usaban los caciques o jefes, y b) Dicen que las tribus pobladoras de esta región se llamaban “*Ccampas*”, o era el nombre del cacique que gobernaba, que traducido al castellano es Tuyo”. (Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas, 1951, p. 567, tomo I). Asimismo, consulte la página 687 sobre el relieve de la comunidad.

aproximadamente en 24 horas desde Lima. Las rutas desde la Panamericana Sur son Nazca-Puquio-Coracora-Pauza-Lampa, Chala-Cháparra-Pauza-Lampa, Chala-Pullo-Pauza-Lampa, Atico-Caravelí-Incuyo-Pauza-Lampa, Atico-Caravelí-Casiri-Pauza-Lampa; esta última es poco transitada.

Es importante mencionar los asentamientos humanos prehispánicos como Calvariopata, Socos, Wallpawasipampa, Marcamalata y Negrulluta, porque tuvieron influencia de culturas como Wari, Nasca, Chanka e Inca; mientras en la Colonia en sus etapas de encomienda, repartimiento, corregimiento y partido perteneció a Parinacochas. En la República perteneció a Parinacochas<sup>21</sup> y, a partir de 1985, a Páucar del Sarasara. La distribución actual del pueblo de Lampa tiene el toque español en su construcción, donde las instituciones públicas se ubican<sup>22</sup> en torno a la Plaza de Armas.

Lampa fue importante para la región por su estratégico lugar, recursos y hegemonía en diversas épocas como la Prehispánica, la Colonia y la República. En el siglo XX las comunidades que pertenecían a Lampa empezaron a dividirse para formar nuevos distritos como Rivacayco<sup>23</sup> y Marcabamba<sup>24</sup>, reduciendo así su influencia y su territorio.

La formación territorial de Lampa como distrito fue compleja hasta la formación de los dos distritos anteriormente mencionados, como lo indica Reynaldo Martínez (1943) en un subcapítulo, «Lampa es el distrito imperialista con colonias» y lo describe así:

Lampa casi se identifica con Parinacochas, es decir, es el distrito más extenso que limita con los demás i también con Aimaraes i Cotahuasi además tiene ‘colonias’ Yallcca i Paucaray; este último debe pertenecer a Coracora así como Lacaya i Chacaray debe pertenecer a Pararca (pp. 115-116).

Cuando el autor se refiere a colonias, alude al territorio discontinuo que poseía el distrito, es decir, para llegar a los mencionados espacios tenían que pasar por otros

---

<sup>21</sup> Monografía de la provincia de Parinacochas, 1951, tomo I.

<sup>22</sup> El colegio se trasladó de la Plaza de Armas hacia la parte sur del pueblo recién a fines del siglo XX.

<sup>23</sup> Rivacayco fue creado como distrito el 23 de abril de 1960.

<sup>24</sup> Marcabamba fue creado como distrito el 3 de abril de 1964.

distritos, pues, mantenían territorios controlados desde años pretéritos o un control de pisos, que la Colonia ni la República pudo quebrantar; asimismo, tal vez para aquellos años fue uno de los pocos o el único que contaba con territorios discontinuos dejando en la actualidad al distrito hijo (Rivacayco) con dichas características sobre la localidad de Pawqaray.

Continuando sobre la descripción, la comunidad contaba con terreno y agua en cantidad considerable, aunque no suficiente para su autoconsumo. Otro aspecto que influyó en la pérdida del centralismo fue la culminación de la irrigación a la denominada Hacienda (actual Curitina y San Juan) en 1920, la construcción de la irrigación a Pauza<sup>25</sup> en 1978, y la irrigación de Tarayaku a San Sebastián en 1998 (Canales, s.f., pp. 55-59).

La comunidad campesina de Lampa poseía una economía agrícola, ganadera y artesanal. La agricultura estaba compuesta por maíz, trigo, cebada, papa, quinua, achita, haba, arveja, frijol, calabaza, racacha; fue usada para el autoconsumo y una porción, para el trueque. Asimismo, contaba con numerosas plantaciones de frutas en las huertas como manzana, durazno, tuna, níspero, pera y membrillo; aunque no eran de gran calidad los visitantes de las alturas los requerían. La ganadería estuvo compuesta por vacuno, ovino, caprino, equino, porcino, y animales de corral como gallina, cuy, pato y conejo; servían para el consumo, carga y para la venta a compradores ocasionales. Mientras la artesanía estaba compuesta por la producción de muebles, ponchos, apachas y bordados. También, algunos comuneros dedicaban parte de su tiempo a la atención de sus bodegas y a la prestación de mano de obra dentro y fuera de la comunidad. En la economía campesina de Lampa todos los miembros de la familia participaban, desde los niños hasta los ancianos, porque cada uno cumplía un rol importante en las diversas actividades.

Las tierras de cultivo se dividen por tomas (Falcón, 1960, pp. 8-10), todas provienen de puquiales de la comunidad a excepción de Piscina que la trae la tubería de Markuni (Colcabamba). Las tomas que irrigan los campos agrícolas son Piscina,

---

<sup>25</sup> Un trabajo amplio sobre la irrigación del río Mirmaca a Pauza fue realizado por Alva, 1969.

Huertacocha, Llanqu, Mukqaqucha, Urqu, y Lucmaní<sup>26</sup>; las tres últimas son las más amplias.

La población esta estrechamente vinculada entre sí por la economía. La posesión de los terrenos<sup>27</sup> claramente son marcados entre grandes y pequeños propietarios, este elemento procuró que la población permanezca en un estado de dependencia. Los de mayor posesión fueron familias como Falcón, Díaz, Rodríguez, Castro, Mansilla, García, Franco, Prado y Guardia; así como los que llegaron a mediados del siglo XX, con poder adquisitivo.

El porcentaje mayoritario de la población posee pequeños terrenos, por consiguiente, carece de suficiente producción para mantener a sus familias, por ello se ven en la necesidad de trabajar en terrenos ajenos de dos formas. Primero, el que posee un terreno da (a quien no tiene) por dos temporadas o más, específicamente cuando son terrenos llenos de grama (kikuyo); en la primera etapa siembran papa y en la siguiente, maíz, cebada o trigo. El campesino en la primera etapa queda con todo lo cosechado y el dueño de la chacra con el pasto. Segundo, el terreno limpio se otorga a una familia en partición, en que la cosecha es dividida y el pasto queda con el dueño del terreno, en este caso las familias continúan o las retiran. La familia que pide en partición un terreno esta presente en todo el proceso agrícola. Ambas formas son denominadas en la academia como *aparcería*<sup>28</sup>.

El dueño al dar un terreno en partición consigue favores del campesino, los solicita mientras dure la relación; entre ellos se encuentra el apoyo en riego de chacras, las festividades religiosas, el cuidado de animales, las faenas u otras actividades que lo requieran. La conveniencia de dar un terreno es común, permite que las familias con escasez de terreno tengan productos para su despensa, y los dueños aprovechan la mano de obra del campesino en forma barata.

Por otro lado, los comuneros de Lampa aplicaron estrategias que compensen la carencia de productos complementarios para su dieta y para acceder a la materia prima: una de ellas fue el trueque. Es pertinente evidenciar, para el escenario antes de la violencia política, a quienes participaban en el intercambio. Los miembros de la

---

<sup>26</sup> Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas, 1951, p. 645, tomo I

<sup>27</sup> La posesión sobre una cantidad amplia de terreno de cultivo se evidencia en la pertenencia de agua.

<sup>28</sup> Sobre *aparcería* tenemos los trabajos de: Cheung, 1969; Lehmann, 1982; y Blum, 1995.

comunidad están establecidos en segmentos diferenciados; dueños de grandes extensiones de terreno para el cultivo y ganado, dueños de pequeñas bodegas, dueños de pequeñas extensiones de chacra y por último se encuentran los que migraron desde las alturas a Lampa antes de la violencia política en la región. Los segmentos mencionados entraban a trocar con personas que llegan de lugares cercanos y distantes a Lampa.

La participación de la familia en el trueque estaba dada por todos los miembros, padres e hijos, no fue exclusivo de uno de ellos, salvo el ejecutado a grandes distancias, y en sus variantes, que implicaba esfuerzo y riesgo, estaba reservado para los padres. Asimismo, la actividad del trueque era generalizada en todos los estratos de la comunidad, siendo la misma una parte de la economía campesina.

## 2.2 Leyenda sobre el trueque

La población concibe los inicios del trueque con pueblos de diferentes pisos ecológicos a través de la tradición oral, los cuales giran sobre un acontecimiento singular, pero a través de los años se fue redefiniendo. A continuación, se describen algunos que sirven de hitos en la comprensión del trueque en la economía campesina. Se iniciará refiriendo la que enmarca una postura de raíces andinas; no por el idioma en la cual fue recogida, sino por la tradición oral que contextualiza:

*Altu runakunata suyñuqchaq quk runa, wawaykunaman apay chayta [imankunallatapas qawachispa] mikunankupaq, manamkanchu paykunapa, apaychik chay sarata, chay papata, chay chuñuta; nispas suyñuqchaq. Hinaspas chayta suyñukuspa apamunku kayman. Samakunki, kachkanmi hatun qiru punkuypi, iskay kachkan, chaychallapi samarukunki, hinaspa wawaykunaman rakimunki, paykuna imallankunallatapas qumusunki. Chaynas suyñuqchaq<sup>29</sup> (Flavio<sup>30</sup>, 69 años).*

---

<sup>29</sup> «En los sueños de los pobladores de las partes altas se aparecía una persona, les dice, esas cosas lleven a mis hijos para que coman, ellos no tienen; lleven ese maíz, papa, chuño. Así les aparecía en sus sueños. Los pobladores luego de soñar, traían sus productos a la comunidad. El personaje del



El relato refiere a sueños continuos de pobladores de zonas frías y templadas, se infiere por los productos mencionados. No define un espacio geográfico específico, esto refleja la complementariedad de los pisos ecológicos. El maíz, la papa, y el chuño no se producen a la misma altitud, varían de acuerdo con el tipo de relieve. En sus sueños un personaje habla lo siguiente: «Lleven a mis hijos maíz, papa y chuño». Asimismo, pide se hospeden en su casa, cuya característica son dos enormes árboles. Manifiesta que lleven productos a sus hijos y serán retribuidos con sus productos; así se inicia el trueque entre pobladores de Lampa y las comunidades de diferentes pisos ecológicos. El personaje del sueño no es identificado ni caracterizado.

Lo resaltante de esta versión es la simbolización de un ente superior y protector que busca resguardar a sus hijos. El espacio donde habita se remonta a la época prehispánica, según los ancianos era un manantial que proveía del líquido vital a diferentes asentamientos cercanos para el consumo diario.

Otra versión sobre el inicio del trueque en la comunidad de Lampa, según la tradición oral, a diferencia de la primera que se centra en un personaje no identificado y sin características definidas por el poblador, esta tiene tendencia occidental<sup>31</sup>:

Dice que la gente iba a vender sus productos por arriba nomás, Lampa no estaba en la ruta<sup>32</sup>, estaban otros sitios. Se encuentra con un señor los que iban por arriba. Dice que iba un barbudo blancón, [él] dice: anda a Lampa te alojas en mi casa tiene dos árboles y al negociante que iba, le había hecho cambiar de idea, baja y llega a Lampa y ve dos árboles y los árboles estaban en la puerta de la iglesia, y empieza a vender y los que no tenían dinero truequeaban con lo que tenían (Telésforo, 52 años).

---

sueño indicaba: Vas a hospedarte en mi casa, en cuya puerta están dos árboles, ahí te hospedarás. Luego le dice, vas a repartir lo que llevas entre mis hijos, ellos te retribuirán. Así aparecía en sus sueños». Traducción libre.

<sup>30</sup> Flavio es reconocido como uno de los más interesados en la historia de Lampa, su interés se inicia cuando aún era niño. Cuenta que escuchaba los relatos que hacían las mujeres del pueblo cuando realizan el *ayni*, tejiendo ponchos en la casa de su abuela; asimismo, tuvo la oportunidad de escuchar a los carpinteros del pueblo en los diferentes talleres. Dichas reuniones duraban meses, cuya finalidad fue llevar productos a las distintas ferias de la región.

<sup>31</sup> La versión recogida a mediados del siglo XX refleja la relación entre del Señor de Lampa y el intercambio (Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas, 1951, p. 204, tomo II).

<sup>32</sup> Cuando el comunero de refiere a la ruta, hace la acotación al Qapaq Ñan que venía del Cusco a la costa.

Los habitantes que transitaban con sus productos por la parte alta tenían una ruta establecida, pero por la intervención de un hombre blanco y barbón cambiaban de rumbo y se dirigían a Lampa para vender y trocar con la población. Lo llamativo de la versión es el intercesor, se presenta ante los viajeros y habla para que se dirijan hacia el valle. En la mentalidad de los comuneros el personaje está relacionado con el patrón del pueblo, el Señor de Lampa, por tres razones: el ser barbón, blanco<sup>33</sup> y tener como casa la iglesia. La tradición oral va incorporando la obtención de un producto por medio del dinero, pero sin dejar el trueque.

El siguiente relato está relacionado con una catástrofe en la provincia de Parinacochas, la cual es contemporánea a diferencia de los dos anteriores que no guardan un contexto específico:

Dice a nivel del año 1914<sup>34</sup>, cuando pasó terremoto en Lampa, todo se destruyó, la gente desesperada no tenía ni alimentos y cuentan de que un señor iba de Ccallpamayu llevando productos hacia la costa, en eso, en una noche dice se sueña el señor. Un viejito le visita y le dice: yo quisiera que este producto llevaras a mi pueblo, usted va a alojarse donde hay dos árboles grandes en la puerta, ahí vas a dar a mis hijos. Dice que despertó el señor, dice preocupado, desvió el camino y se vino a Lampa. Efectivamente encontró la población en ruinas, y comenzó, dice, a repartir sus productos a los lampeños y estos le daban a cambio lo que tenían (Luis, 49 años).

El trueque se inicia a partir de un hecho catastrófico, pero ayudado por una entidad divina relacionada directamente con el patrón del pueblo (el Señor de Lampa). Cuando la población sueña con «un viejito», como lo llaman, lo relacionan con el Señor de Lampa y la característica que identifica la iglesia son los dos cedros de la entrada. En 1914 el templo colonial no pudo resistir el terremoto y se desplomó, la comunidad quedó en ruinas. La población perdió importantes espacios de producción como las alturas de Lampa donde los terrenos sufrieron derrumbes y con el tiempo se recuperaron, pero después fueron abandonados. El espacio denominado Pawruma,

---

<sup>33</sup> Los comuneros que sueñan con un hombre de edad, blanco y barbón lo relacionan con el Señor de Lampa.

<sup>34</sup> El 2 de diciembre de 1914, se sintió un movimiento telúrico de magnitud 7.0 en la provincia de Parinacochas que dejó como saldo 34 muertos. Los pueblos más afectados estaban situados en la divisoria de la cordillera occidental entre Ayacucho y Arequipa. Fuente: [http://www.eird.org/cd/toolkit08/material/proteccion-infraestructura/reconstruccion-y-gestion/5\\_parte%202.pdf](http://www.eird.org/cd/toolkit08/material/proteccion-infraestructura/reconstruccion-y-gestion/5_parte%202.pdf) consultado el 14/01/2013.

proveedor de frutas de la comunidad, no se recuperó; lo que trajo como consecuencia el ingreso de frutas de otras comunidades.

Los tres relatos involucran a pobladores de diversos pisos ecológicos con Lampa; asimismo, inicia el trueque por intermediación de un personaje que tiene un espacio definido en la comunidad. El espacio, a pesar de estar relacionado con el catolicismo, posee influencia de las deidades andinas al ser un espacio sagrado antes de la llegada de los españoles. Las narraciones intentan describir la intermediación de un protector del pueblo que ve a los habitantes como hijos. Se evidencia una continuidad en la explicación y en la ocupación del espacio, al inicio por una deidad andina y posteriormente por la occidental. La explicación sobre el inicio del trueque se va reconfigurando según el contexto.

### **2.3 Acercamiento al trueque andino**

El acercamiento a la concepción del trueque desde la comunidad es importante debido a que muestra la complejidad de elementos involucrados. No necesariamente se definirán desde el punto de vista occidental, como el intercambio de producto por producto de acuerdo con el contexto en el que se ejecuta, tal definición no es suficiente para comprender la complejidad con la que se denomina o concibe el hecho de ir a comunidades lejanas a intercambiar o hacerlo en la propia. Aparte de las implicancias mencionadas tenemos la complejidad social en la cual se interactúa, es decir, están presente las relaciones sociales de años anteriores, a la vez está enmarcado con la sobrevivencia de quienes lo realizan, por lo tanto, no es solo el hecho de intercambiar, también conlleva al bienestar y a mantener las relaciones sociales a futuro. En la concepción del mundo andino no todo entra al trueque, por ejemplo, no todo el maíz es trocable, lo diferente y excepcional no ingresa a dicho mecanismo como el *kuti*, *wawakipi* y *kamraq*; permanecen en la despensa o *pirwa* del campesino.

En Lampa y en las demás comunidades visitadas para desarrollar esta investigación, hay una denominación que está vigente y sintetiza el hecho de trocar. Un poblador intenta definir desde su concepción:

El intercambiar sería como el trueque de productos. En ciertas poblaciones no producían ciertos productos, entonces venían a intercambiar, como el caso de Sacraca, ese tiempo que no producían agricultura entonces venían con otros productos como la tuna. A la población venían a intercambiar con otros productos por la papa, maíz, eso es trueque, una cantidad dada y luego te retribuían con otra cantidad, o vas a otros pueblos. Algunos decían *kawsay maskaq rin*<sup>35</sup> cuando iban pues a otras comunidades llevando y trayendo para comer, así decían los abuelos; eso dice [significaría], ha ido a buscar la vida, algo así (Luis, 49 años).

El testimonio evidencia el hecho de intercambiar productos e implica ir de una comunidad a otra, de entregar un producto a cambio de otro que se necesita y las cantidades estaban aceptadas por ambos participantes, y es denominado como *kawsay maskaq rin* [el acto] o *kawsaymaskaq*<sup>36</sup> [el sujeto], es decir, es el hecho de ir a otras comunidades a buscar la vida (referido a los productos de la tierra). Para continuar con esta concepción, se verá otro testimonio:

Mayormente vivían de agricultura para pan llevar, para su sustento de su hogar, entonces sembraban por decir en cada época: papa, haba, *kiwicha*, quinua; esas cosas sembraban entonces algunos hacían cambios, por decir con maíz, cebada o trigo, con haba; así por el estilo. Antiguamente te daban tunas y le dabas *kawsay*<sup>37</sup>, maíz, cebada, trigo o papa, era cambio con frutas. Otros traían para tienda, ellos traían hortalizas para azúcar, arroz, fideos (Flavio, 69 años).

En el testimonio anterior, el comunero manifiesta que el hecho de ir a realizar el trueque es *kawsay maskaq rin*, mientras que el siguiente sostiene que los productos

---

<sup>35</sup> *Kawsay maskaq rin* va en busca de productos de la tierra. En otros espacios del Ande el trueque toma otros nombres. “El trueque en Combapata es conocido como chala, cambiazo, *chalanakuy*. En Pomacanchi se le denomina *puktucuy*, *chalakuy* o canje” (Morvelí, 2010, p. 75); cada uno de los términos mencionados por Morvelí gira en torno al instante de intercambio, pero no definen la concepción compleja de la misma.

<sup>36</sup> *Kawsaymaskaq* significa el que busca productos de la tierra o la vida.

<sup>37</sup> *Kawsay* se refiere al producto de la tierra como maíz, papa, calabaza, entre otras. El término *kawsay* también se refiere a la vida y literalmente es vivir.

de la tierra son *kawsay*. Existe una relación entre ambas manifestaciones porque se complementan. Las denominaciones quechuas que hacen los pobladores tienen como base el *kawsay* relacionado con el hecho de vivir. También está relacionado con la *pachamama* como aquella de donde nace la vida, refiriéndose a los productos que salen de ella. Todos los productos de la tierra son denominados como *kawsay*: maíz, papa, quinua, calabazas, entre otros y para que el hombre viva consume el *kawsay*, por eso la denominación de intercambiar productos es *kawsaymaskay*<sup>38</sup>, este concepto es entendido como trueque, su alcance es mayor y complejo en la comunidad. A continuación se evidencia un testimonio que aclara la concepción de trueque desde la comunidad:

Venía Adela [comunera de Colcabamba] trayendo cebolla, lechuga, zanahoria para cambiar, siempre venía *kawsay maskakuq*. Me decía no tienes maicito, a veces le daba maíz, trigo, cebada. Se buscaba la vida pue. Ellos venían en la mañana trayendo todo eso para llevar otros, siempre primero venía a mi casa, *istukiy amistaymikara*<sup>39</sup>. (Estela, 70 años).

Este testimonio aclara al trueque como *kawsaymaskay*; asimismo, lo menciona en castellano como «se buscaba la vida»; esta denominación se encuentra presente en las comunidades que se visitaron. Ir a otras comunidades o en la propia, cambiar un producto por otro, es conocido como *kawsaymaskay*. El testimonio evidencia que primero intercambiaba con sus conocidos para mantener las relaciones sociales: familiares, compadrazgos, étnicos y otros; luego se dirigía a los demás comuneros.

---

<sup>38</sup> *Kawsaymaskay* en forma literal sería la búsqueda de productos de la tierra o de la vida; tal definición evidencia la búsqueda de productos de la tierra en función de productos que se tiene. Para entender el término es imprescindible comprender la mentalidad andina, donde Pachamama es el proveedor de la vida, por consiguiente, todo aquel que tiene vida en *Kaypacha* proviene de Pachamama y por tanto el *kawsaymaskay* define la búsqueda del producto a cambio del propio (trueque), donde todo aquel producto que sirve para el intercambio sirve para *kawsaymaskay*, y por la complejidad que involucra el término, todo aquel que está en *Kaypacha* tiene vida.

<sup>39</sup> *Istukiy amistaymikara* era un conocido muy especial (traducción libre).

## 2.4 El trueque y sus raíces en Lampa

En este subcapítulo se desarrollará el trueque antes de la violencia política en Ayacucho, teniendo como referencia los años ochenta del siglo XX, debido a la consolidación del trueque que venía luego de un trastorno por el ingreso de la carretera al valle de Wankawanka.

La comunidad para ingresar al intercambio contaba con terrenos de cultivo, huertas y campos comunales, a pesar de no ser amplios proveían de productos de pan llevar a los comuneros. Al no ser suficiente para el balance de su dieta, entraban al trueque con pueblos que le proveían otros productos. El trueque en Lampa estuvo enmarcado por la agricultura, la ganadería y la artesanía, y con el pasar de los años los productos de las bodegas ingresaban a participar; en algunos pueblos esta circunscrito en la ganadería y la artesanía; en otros, en la agricultura, la ganadería y la artesanía.

Es necesario distinguir el proceso de la agricultura antes de llegar a ser intercambiada. En la concepción andina la agricultura se rige por ciclos anuales conocidos por los comuneros, a la vez acarrea una serie de dificultades. Asimismo, según se van dando las circunstancias en una estación conocen si será un año provechoso o no, y van adecuándose al contexto del presente para optar posibles soluciones para su supervivencia. Las siembras en la agricultura no eran rígidas, sino según las áreas donde se cultivaban; de regadío, huertas y las tierras comunales cercanas o lejanas, cada una de estas tenía su propio ciclo de siembra.

En las tomas de Piscina y Huertaucha se inician las primeras siembras en agosto y setiembre. A continuación, siembran en las tomas de Mukqaucha, Urqu, y Lukmaní, prolongándose hasta diciembre y enero. Los sembríos son de maíz, papa, quinua, cebada, trigo, frijol, achita, haba, arveja, calabazas, lacauti, entre otros. Los campesinos aprovechaban las primeras lluvias para sembrar (trigo, haba, arveja y cebada) en espacios no irrigados<sup>40</sup>; en los campos cercanos a la comunidad (Pelotanapampa, Sinqaloma, Wallpawasipampa, entre otras) y lejanas (Qasa, Duraznuni, Campanawaqakuchu y Sikilla) donde sembraban haba, trigo, cebada y

---

<sup>40</sup> Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas, 1951, p. 644, tomo I.

papa, estos últimos estaban expuestos a la caída de la granizada por estar a una altitud mayor a los 3200 m s.n.m.

Antes de la siembra en los diferentes terrenos se elabora la famosa *aqqa*<sup>41</sup>, servía de refresco al momento de sembrar y de pago a la tierra junto al cañazo, cigarrillo y la coca para que la tierra dé buenos frutos. El ciclo finalizaba con la cosecha, previo a ello tenemos *qarpay*, *chakmay*, *yapuy*, *milqay*, *tarpuay*, *burduy*, *qichuy*, *achwiy*, *qallmay* y *manchachiy*<sup>42</sup>. La última etapa es la cosecha (*pallay*, *allay*, *maskay*, *quñuy*; dependiendo del producto) allí se recoge todo, es decir, no dejan productos en la chacra. Un poblador aclara el motivo:

La gracia de la Pachamama no se deja, se recoge toditito. Aquí la gente tiene la costumbre de si ves un granito de maíz en el suelo una habita que está en el suelo; eso se recoge, no se desperdicia porque es un alimento, es algo sagrado, no se debe desperdiciar, no se debe pisar, se debe juntar; inclusive una forma de pedir disculpa, decir [al producto] por qué te botaron, por qué estás aquí. Recogerlo en el bolsillo, poner en un lugar escogido, si es posible llevarlo a la chacra y sembrarlo. Esa costumbre tiene la gente. Se tiene mucho aprecio al fruto que produce la tierra (Urbano, 50 años).

Los campesinos tienen sumo cuidado con el *kawsay*, porque la creencia entre los pobladores es no dejar que el producto se quede en la chacra o en el trayecto, debe estar a buen recaudo, en caso contrario el *kawsay* llora, y en la próxima cosecha tendrán menor producción, a consecuencia del maltrato que le dan, por ello respetan.

El respeto por el *kawsay* es importante porque es la fuente de vida para los comuneros, para su vida cotidiana, así como para entrar al trueque con otras comunidades, aunque comprender este tema es complejo debido a que involucra otros aspectos. Un campesino narra al respecto:

Si alguien tiene en cantidad puede intercambiar, pero lo que resalta más es que si uno ha cosechado cantidad tiene que compartir con sus vecinos, con la gente que le viene. Hay gente que viene en plena cosecha y traen algún

---

<sup>41</sup> *Aqa*, se refiere a la chicha preparada a partir del maíz.

<sup>42</sup> *Qarpay*, *chakmay*, *yapuy*, *milqay*, *tarpuay*, *burduy*, *qichuy*, *achwiy*, *qallmay*, y *manchachiy*; *pallay*, *allay*, *maskay*, *quñuy* son términos quechuas empleados en el proceso de la agricultura.

producto. Si por ejemplo estás cosechando papa te traen azúcar, una fruta, pan de repente, una gaseosa; de acuerdo con sus posibilidades traen; tú recibes eso y le das la cosecha con mucho agrado, entonces es como la Pachamama o el mismo producto que has cosechado te esta mirando, te esta observando, cómo te comportas frente a él con la visita que ha llegado, cómo le das, cuál es tu cariño, cómo tú sientes. Tú le das bien, entonces es cómo tú sientes que te esta observando el producto y esta contento con eso, algo así. Hay que dar una cosa con mucho agrado, con mucha voluntad, no con desprecio, tampoco poquito; el producto escucha eso; para la próxima ya no hay una buena cosecha, ya no vas a cosechar como se debe. Si tú das bien entonces para la próxima sigue dándote así bien y en abundancia. La gente también se va bien, te va a agradecer (Jacinto, 63 años).

La concepción del campesino sobre los productos de la tierra rige su actuar frente al *kawsay*, no solo se basa en la importancia del momento, también ven las consecuencias de su actitud a futuro, por eso su respeto al *kawsay* es fundamental. En la concepción de los campesinos está presente que el *kawsay* tiene vida, siente y observa. Tal es así que cuando se oculta el sol mantienen cerrada la puerta de la despensa, no trocan ya que el *kawsay* a esa hora empieza a descansar.

## 2.5 Deidades presentes en el trueque

El trueque no está fuera de la relación hombre-Dios. Es evidente la presencia de dioses andinos y del occidental, pues participan en la agricultura y el trueque. Sobre la participación de los dioses, un poblador indica:

En esta comunidad existe los dos dioses: el occidental y el andino, conviven los dos. El occidental se puede ver a través de una cruz o de una imagen, la gente lo porta de manera visible, inclusive lo puede portar en el hombro a la imagen. Mientras que el otro, el andino, está oculto o sea que lo tiene en una cueva, no se le ve, no se le nota; pero se le tributa una especie de alabanza de alguna ofrenda, a ese Dios, en una cuevita. Por ejemplo, si aquí han



puesto la cruz ese otro Dios está más arriba en una cuevita escondido, no se le nota, en una parte inaccesible y además es prohibido ingresar, no se puede ir fácilmente allá y estar adorando o poniendo cosas. Solamente las personas conocidas que saben de eso dan ofrenda, llevan su coca, dan cigarro, flores, chicha, de repente vino algo así y ahí se queda eso, se quedó ahí, no lo pueden portar no lo pueden llevar. A cambio reciben buena cosecha, abundante agua siempre les provee, generalmente siempre se les respeta mucho, inclusive la gente se arrodilla a la tierra, lo coge «madre tierra» dice «pachamama», o sea que le da un agradecimiento, le da un respeto único. Pienso comparando, a quien le dan más importancia es a ese dios Pachamama porque está relacionado con la tierra que produce y con el agua, con lo que uno consume, con lo que uno tiene; en cambio el otro Dios que está más arriba nos ve, nos dará su bendición para que estemos bien o no nos enfermemos, este otro Dios, es otro tipo de Dios. Se mantiene a pesar que se trata de olvidar, se mantiene latente, vigente ese Dios [andino] (Jacinto, 63 años).

El fruto del trabajo en la chacra o de los campos comunales lo encontramos en las ofrendas relacionadas con las festividades católicas, en Lampa se observa en la fiesta de compadres cuando el Cargonte adorna el altar del Señor de Lampa con diversos *kawsaykuna* (maíz, papa, achita), en Sacraca en las procesiones, y en *pirwa*<sup>43</sup> (que tiene origen prehispánico), en esta última encontramos *kawsay* seleccionados y una diversidad de *kutikuna*<sup>44</sup> que forman una especie de altar, junto a alguna imagen cristiana, así como palmeras y olivos del Domingo de Ramos:

En la fiesta de compadres, se pone en el altar del Señor de Lampa maíz, manzanas, durazno, muñequitas de pan, preparados expresamente para adornar. Dentro de las casas hacen sus *pirwas*, el mejor producto lo ponen en la cima, en la Semana Santa ponen la palma del Domingo de Ramos, esa palma lo ponen arribita. Lo ponen junto al producto como una bendición para que proteja al producto del hogar, para que el otro dure y que haya buena cosecha. Ponen al altar del Señor de Lampa como un agradecimiento

<sup>43</sup> «*Pirwa*: m. montón, hacinamiento, cosas puestas apiñadamente» (Lira, 1982, p. 224).

<sup>44</sup> *Kutikuna*. Producto de características únicas que sirven para estar en *pirwa* y utilizado para curar enfermedades. Asimismo, «torna, acción de tornar o volver. Regreso. Kúti sára: maíz crecido al revés» (Lira, 1982, p. 110). La terminación *-kuna* pluraliza en el quechua.

a Dios. Igual los incas, ellos ofrendaban sus cosas al dios Sol, a la Pachamama agradecían, y recibían buena cosecha y daban la papa, su maíz inclusive la chicha, seguro que ese agradecimiento que hacían al Sol, a la Pachamama, lo trasladan a Cristo, como cambian su Dios, ya es Cristo. Ponen membrillo, maíz, tuna, manzana en agradecimiento de lo que te dio y para que te dé en cosecha durante el año y los venideros como hacían los incas. Es traslado, lo que daban al dios Sol ahora dan a Cristo. Cuando pasa un tiempo recién se le saca [del altar] y se lo lleva a su casa el cargonte, se lo comen porque son productos, se malogran rápido como choclo, manzana, durazno, pan (Roger, 52 años).

El comunero narra desde su percepción cómo algunos pobladores ofrendan sus productos a Cristo y se evidencia en las festividades religiosas, también esta presente la ofrenda a los dioses andinos en lugares determinados. Los testimonios evidencian las actividades que ejecutan los campesinos, cuya finalidad es la reciprocidad entre dioses y hombres.

Cuando un campesino iba de su comunidad a otra, existía la posibilidad de no intercambiar, pero para tener éxito en el camino celebraban rituales en función de la divinidad y su creencia, cuyas deidades eran andinas y occidentales. Llevaban piedras de una distancia considerable para dejar en un espacio sagrado. Para evidenciar lo manifestado, se tomará un ejemplo: dejaban piedras en el camino (lugar especial) en forma de pirámide; al parecer tiene dos significados, algunos indican que se deja la piedra en las altas cumbres (*apachita*, *apacheta*)<sup>45</sup> o espacios de descanso en el trayecto porque se pretende dejar la pereza en dicho punto. Por otro lado, llevan las piedras desde distancias lejanas para dejarlas de manera intencional; cada piedra significaba una parte de la angarilla, se llevaba la cantidad de angarillas que se buscaba obtener en el trueque. Las dejaban cerca a las huacas y/o debajo de las cruces:

Hay algunos cerros, hay los que se llaman las *apachitas*, especialmente están en las abras, un lugar muy especial en el camino. La gente llega ahí, tiene que llevar flores silvestres, cuando está yendo por el trayecto tiene que

---

<sup>45</sup> *Apachitas*. “El término se define como *apachita*, y no *apacheta*, m., que significa hacinamiento de piedras sobre sepulcros provisionales que se hacían para los fallecidos en los viajes. Tumba rústica, neo, camposanto” (Lira, 1982, p. 32).

ir recogiendo algunas piedritas muy pequeñas y allí poner ese manojito de flores silvestres en esas *apachitas*, las piedritas generalmente. Si uno va con tres burros a hacer el trueque, para los tres burros se tiene que llevar las piedritas especialmente; una piedrita significa un lao [lado] de la carga y el otro la carga completa y para que la carga sea suficiente pone una tercera piedrita encima, o sea, lo que le llaman la *p`alta*<sup>46</sup>; eso simboliza que a su retorno van a venir sus burros con ese tipo de carga o sea con carga suficiente inclusive hasta encima como yapa, lo que le llaman la *p`alta*. Es una forma de cómo entrar en contacto, en convenio con el Apu, con la Pachamama, con el dios de la naturaleza que se conoce (Urbano, 50 años).

Para acercarnos a la mentalidad y concepción de intercambio del campesinado, no es solo entender las permanencias, también los cambios debido a que brinda evidencias para comprender en su contexto; asimismo, porque va redefiniéndose y reactualizándose.

## 2.6 Instrumentos de medida

Tenemos las equivalencias simétricas y no simétricas en *kawsaymaskay*, aunque no es prioritario para esta investigación, pero sí se busca entender cómo fueron cambiando los instrumentos de medida de acuerdo con el contexto. Respecto al tema de equivalencias, diversos investigadores incidieron con gran interés (Morvelí, 2010, pp. 76 y 78; Mayer, 1971, Espinoza, 1987, pp. 44-48; Burchard, 1974, pp. 247-248; y Custred, 1974, pp. 273-274). A diferencia de los trabajos mencionados, evidenciaremos los instrumentos utilizados por los campesinos según el *unay precio* (Mayer, 1971, p. 189) o *ñawpaqhina* con la finalidad de mantener abierta la posibilidad de un intercambio a futuro. No estar de acuerdo o regatear en la porción que se busca dar u obtener cerraba la posibilidad de intercambiar, mientras que abría

---

<sup>46</sup> *P`alta*. Literalmente se refiere a una superficie plana, pero cuando alude a productos transportados por los animales de carga; es el bulto extra que se coloca encima de la carga, señal de buen *kawsaymaskay*. Cuando se lleva leña, lo denominan *suburnu*.

a futuro los términos *yapa*<sup>47</sup>, *yapacha*<sup>48</sup> ¿*maytaq yapachan?*<sup>49</sup> *kaymi yapachan*<sup>50</sup>. Es común en el valle antes de que intercambien sus productos se ponen de acuerdo sobre el monto que están dispuestos a aceptar o no. Siempre hacen referencia a las equivalencias de años anteriores, también ponen la excusa de «que cada vez es más difícil de obtener el producto que están dispuestos a dar». Asimismo, cada uno refiere al término *ñawpaqhinataqkachun*<sup>51</sup>, es decir, que se desarrolle como antes para que ambos estén satisfechos.

El instrumento de intercambio no estaba dado en un solo objeto, sino que dependía de qué intercambiaban y en qué. Este último fue importante porque la medida dependía de si ambos aceptan dicha equivalencia, sobre el tema tenemos un testimonio que aclara de forma esquemática cuándo utilizaban una medida u otra:

*Kullu*<sup>52</sup>, cuartilla, seis libras, era unos tres kilos, yo he visto porque me ha criado mi abuelo. Una *waraka* daban, una cuartillita le daban; o sogá le daban, cebada le daban un *kullu*. Chuño deshidratado de seis kilos reducía a tres kilos, chuño por un *kullu* de cebada o trigo, en maíz era veinte mazorcas. Una carga de leña por una carga de tuna, *qiñwa* o *qantu*. En ese tiempo la tuna era abundante porque en esos años se pudría [se malograba], por eso es que se cambiaba. Una carga de leña por dos latas de tuna. Una lata de tuna por una huaraca. Lana también era para un *kullu* o dos *kullus*, eso era según como te daban lana. O te pedían manzana, durazno o membrillo una docena o dos docenas. O te pedían calabazas era uno, dos, eso le gustaba a la gente de la altura, buscaban calabaza o *lakawti*, así se dice eso. Así era eso aquí en Lampa (Flavio, 69 años).

Este testimonio muestra el uso de diversas medidas, dependía de qué y cuánto se estaba intercambiando, requería un tipo de medida para que ambos queden satisfechos con el trueque. El *kullu* era utilizado para intercambiar productos de agricultura como cebada, trigo y maíz desgranado por chuño, olluco, mashua, oca y

<sup>47</sup> *Yapa* es el aumento en referencia a una cantidad acordada.

<sup>48</sup> *Yapacha* es el término referido al aumento, después de la equivalencia acordada para mantener abierto un trueque a futuro. Se dice *yapacha* de manera amistosa (Lira, 1982, p. 340).

<sup>49</sup> *Maytaq yapachan*. ¿Dónde está su aumento? (Traducción libre).

<sup>50</sup> *Kaymi yapachan*. Este es su aumento (Traducción libre).

<sup>51</sup> *Ñawpaqhinataqkachun*. Que la equivalencia se dé como antes (Traducción libre).

<sup>52</sup> *Kullu* es un instrumento de medida utilizado en el trueque. En relato recogido por Alvarado (2000, pp. 58-59).

papa nativa. Por otro lado, también se tienen las famosas cargas de llama como medida. Una carga de tuna por una de leña, media carga de membrillo por una carga de leña; a veces combinaban las medidas como angarilla por lata, *kullu* por *kullu*, *kullu* por angarilla, angarilla por docenas. Otra de las medidas utilizadas fueron las ollas de barro, en este caso se llenaban de cebada, trigo o maíz para obtenerlo:

Desde que yo tuve uso de razón a Lampa venía mucha gente de Congonza, de las alturas, no solo de Congonza, Chaycha, Chacaraya. Venían con su producto; por ejemplo, ellos traían queso, oca, entonces mi papá mismo decía: Has traído queso, ya pues entonces *kambyasum* [dice], ya [contesta], *¿imatataq munanki?* [Pregunta], bueno *sarachaykita* [contesta el visitante]<sup>53</sup>, así hacían el trueque, el cambio de producto a producto, una porción más o menos equitativo, eso sí, tenían que ser bien, sino ya no te venían a tu casa otra vez, te decían *maqla*<sup>54</sup>, de verdad *maqlaruna*<sup>55</sup> te decían, para que no te digan tenías que dar lo que corresponde a su producto (Juan, 53 años).

El término *maqla* conlleva a diferentes consecuencias dentro de la comunidad, primero está relacionado a la conceptualización que tiene el poblador de sus amistades y segundo será la poca productividad en su campo, pues en la mentalidad de la población un *maqla* no es generoso con sus semejantes, con la bondad dada por la *pachamama*. Por eso a los pobladores no les gusta ser tildados como *maqla*.

Las relaciones sociales (familiares, conocidos o de compadrazgo) ayudaban al *kawsaymaskay*, dicha relación fue más generalizada en el valle, a diferencia con pueblos de las punas, las medidas e instrumentos también. No era necesario ir a recorrer la comunidad para trocar (primero eran sus allegados), si aún quedaban productos recién buscaban trocar con otros comuneros. A continuación vemos un testimonio, un padre de familia envía a su hijo donde su comadre para trocar, previo a la acción evaluó qué ofrecía y lo que deseaba obtener:

Entonces el trueque también era con Mirmaca, ellos traían las peritas, ellos querían el trigo, anda [dijo el padre] donde mi comadre a Mirmaca.

<sup>53</sup> La cursiva, quiere decir; entonces cambiemos (le dice), está bien (contesta), qué deseas (pregunta), bueno, tu maicito (contesta).

<sup>54</sup> *Maqla* se refiere a tacaño.

<sup>55</sup> *Maqlaruna* es una persona tacaño.

Entonces me mandaba con una arroba de trigo, entonces así ya pues, ya me conocía también, haya *niñucha qamurankichu* [pregunta la señora]. Sí pues, señora, *taytaymi apachimuachkan, kay triguchata apachimwara icha pirasllayki o igusllayki kan* diciendo pues [contesta el niño], ya sabían pues, sí, *kachkanmi* [replica la señora]<sup>56</sup>. Iba con caballo, entonces me daba pues, una porción proporcional, ya sabían, cuánto equivalía una arroba de trigo con pera, entonces yo traía las peras y los higos, entonces yo traía contento pue (Roger, 52 años).

Las relaciones sociales entre las comunidades del valle se conservaron porque facilitaban el intercambio. El compadrazgo fue la relación común en el valle que ayudaba al trueque. Otra son las familiares que se desarrollan cuando los hijos, padres, abuelos o tíos viven en otras comunidades. Las relaciones de familia y compadrazgo no fueron un elemento importante en el trueque interzonal a larga distancia porque interactuaban a partir de las relaciones de amistad o conocidos. Las relaciones sociales estaban establecidas a través de años y se renovaban en cada intercambio.

## 2.7 Lampa como centro de intercambio

La comunidad campesina de Lampa desde tiempos antiguos fue un centro de gran importancia en la región por sus campos de cultivos, centros ceremoniales, concentración poblacional, ubicación estratégica, entre otras; estos elementos atrajeron a diversos pueblos, especialmente para el intercambio de productos.

A través de los años, Lampa fue reconfigurándose. Pues en la Colonia se asentaron familias importantes que ostentaban el poder político, económico y territorial en la

---

<sup>56</sup> —Niñito has venido. [Pregunta la señora],

—Sí pues, señora. Mi padre me está enviando este triguito. Tal vez tiene pera o higo, yo decía. El niño contesta y preguntaba.

—Ya sabían pues.

—Sí hay, contesta la señora. (traducción libre).

La traducción se refiere al diálogo entre los participantes.

región. En la comunidad fue atractiva la ejecución del *Qatu*<sup>57</sup> en junio (movible) durante o después de la cosecha en las chacras y campos cultivables. En la mentalidad de los pobladores estuvo presente la importancia de la localidad como espacio de trueque. Asimismo, tuvo un lento declive con el pasar de los años, pero no desapareció; tal como manifiesta un comunero, aunque la transcripción es larga nos da una idea de su complejidad:

Lampa era el centro político, administrativo, religioso, histórico, comercial. La asistencia que venía [al *qatu*] de otros sitios era porque sabían que este era el mercado. Aquí venían pueblos y coincidían aquí, entonces los que venían de Chaycha, Mirmaca, Casiri, de Pauqaray; entre ellos [visitantes] se hacían los trueques<sup>58</sup>. Pero la gran escusa era la feria, eran los meses de los productos, más que todo de tierra como papa, maíz; ya había salido la cosecha y había productos que se podían intercambiar o comprar, por eso era el valor de Lampa. Ahora el pueblo ya está en decadencia histórica, pues han cortado su influencia territorial<sup>59</sup>, dominaba en la provincia de Parinacochas, un territorio amplísimo geográficamente hablando; teníamos anexos hasta los confines de la provincia, hasta Apurímac, hasta Pauza y por las alturas cerca a Chumpi. Era hasta Pauqaray. Sabían que esos productos van a encontrar aquí, esos productos que ellos querían pues, era como un gran productor, como una gran despensa. Quieres canjear con maíz allá con Lampa, quieres canjear con cebada a Lampa, querías productos de maíz, cebada, trigo; podías encontrar en cualquier época del año a parte de la feria. Por ejemplo, salía la perita de Mirmaca y a pesar de que en Mirmaca ya habían agotado su *stock* de maíz tenían la seguridad de encontrar en Lampa porque era gran productor de maíz. Cualquier agricultor venía a la fija, tenían todavía del año anterior, inclusive para las semillas. Tenían su despensa de trigo, cebada, tenían que encontrar cebada en cualquier época del año. Traían sal, chuño, charqui, papa nativa, mashua, oca; llevaban en

---

<sup>57</sup> Romero (2013) y Urrutia, (1983) hacen referencia a la feria de Lampa.

<sup>58</sup> Falcón, 1960, p. 64.

<sup>59</sup> El mapa de Lampa en la Monografía de Parinacochas (tomo I, 1951) a mediados del siglo XX, mantenía el territorio más extenso de la provincia.

sus llamas<sup>60</sup> cuando se iban. Se iban por acá, por Quchku, de frente se iban, por ahí salían, por ahí al Qapaq Ñan<sup>61</sup> (Roger, 52 años).

La festividad patronal central de la comunidad concentraba gran número de visitantes de diferentes regiones, así como productos de todos los pueblos del valle. Lampa fue la más atractiva, a la vez durante el año tenía actividades religiosas<sup>62</sup> menores:

Acá ha existido una gran feria de productos, en Lampa se encontraban personas que venían de todos los sitios. Según dicen a Lampa lo adoptaron como un lugar de descanso de personas, de influencia política, social y económica. Mayormente la parte religiosa, porque en Lampa las fiestas religiosas son de enero hasta diciembre, casi todos los meses hay fiesta religiosa, eso supone la concentración, por eso parte de la gente venía a Lampa por la fe católica (Claudio, 53 años).

En la provincia las ferias regionales<sup>63</sup> (Incahuasi, Lampa, Coracora y Nahua) fueron ocasiones donde la práctica del trueque fue periódica, compleja e intensa; los pobladores de diferentes regiones llegaban con anticipación para ganar espacios expectantes dentro de la comunidad, pero el de Lampa resaltaba por estar dentro del ciclo agrícola a diferencia de las demás:

El trueque durante las ferias anuales, según referencias, de Lampa era una gran feria, venían desde las otras provincias, así como de otros países, venían tanto para venta como para el trueque correspondiente de productos. Lampa era un mercado, se podía hacer trueque, eso a la actualidad ya no existe, pues solo en poca escala. No solamente se beneficiaba Lampa, venían los diferentes pueblos y hacían su trueque correspondiente. Los lampeños no se beneficiaban tanto, los comerciantes sí hacían buenos negocios. Lampa era un punto de concentración, venían de Pauza, otros venían de Caravelí, traían su producto de ropas y frutas o sino productos textiles, cambiaban por otros, eso era el trueque (Julio, 52 años).

---

<sup>60</sup> Las llamas eran utilizadas por los pobladores de las alturas como animales de carga para sus viajes largos.

<sup>61</sup> El camino inca venía del Cusco hacia la costa, pasaba por Parinacochas y un brazo entraba a Lampa por el sur de la comunidad según indican los comuneros.

<sup>62</sup> Alvarado (2000), narra sobre la festividad central de Lampa, mientras sobre las grandes festividades en Lampa lo realiza Falcón (1960, pp. 84-87).

<sup>63</sup> Urrutia (1983) analiza el circuito de ferias en Ayacucho.



La feria de Lampa atrajo no solo a campesinos, también a comerciantes de diferentes regiones como manifiestan los pobladores; asimismo, indican que se podía trocar desde una aguja hasta joyas elaboradas de oro además se vendían desde maquinarias hasta alfalfa. Durante dos semanas el pueblo estaba saturado de trocadores y comerciantes.

## 2.8 El trueque antes de la violencia política

El trueque en Lampa antes de la violencia política tuvo alcance en un territorio extenso y los continuos participantes eran de regiones como Arequipa, Apurímac, Cusco, Puno, Ica y Lima; especialmente en la feria de la comunidad. No se conoce con exactitud la antigüedad de los intercambios entre los grupos étnicos de la región. Pero sufrió cambios en la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI por diferentes motivos como la construcción de la carretera (1922-1980), el ingreso fuerte de la economía de mercado, la violencia política, la minería artesanal, la migración, el desplazamiento, entre otros. Antes de este contexto, el intercambio era vasto:

El trueque es tradición anterior, que se dan desde antes. Familias íntegras *kawsaymaskakuq* venían, se intercambiaba con otros pueblos, venían de Sacraca, Chaycha, Congonza, Huayllascha, además venían de otra parte, de otras provincias, por decir de Pawqaray, Sawrikay, Aniso, Rivacayco, Huataca. Según la tradición venían inclusive a la feria de Lampa, inclusive venían de otro país, de otros departamentos, los turcos también, ellos ya traían otros productos de manufacturas (Claudio, 53 años).

El trueque se ejecutaba por necesidad y complementación. Se practicaba de forma continua sin interrupciones en periodos determinados que conocían los comuneros, y giraba en torno al calendario de la agricultura y la ganadería.

En este acápite se evidencian las variantes del trueque entre los pueblos del valle y de las punas antes del ingreso de SL. Se denominará trueque local al que se practica en

la misma comunidad. El trueque zonal involucraba a comunidades a corta distancia, en el valle a una altitud similar entre sí sobre el nivel del mar (Sacra, Colcabamba, Casiri, entre otros). Asimismo, se denominará trueque interzonal a aquella práctica entre comunidades claramente definidas por el relieve y la altitud sobre el nivel del mar; se subclasifica en trueque interzonal con comunidades cálidas (Mirmaca, Sequello, Marán, Qichwalla). Trueque interzonal con pueblos de altura a mediana distancia (Chaycha, Congonsa, San Antonio, Lacaya, Huayllascha, entre otros). Y trueque interzonal con pueblos de altura a distancias lejanas (Chikchipampa, Pawqaray, Cochani, Yanamachay, Achaconi, Calpamayo, Tambobamba, Wankawanka, Sahuricay, entre otros).

## **2.9 El trueque y sus variantes en un ciclo anual en Lampa**

Durante un año, el desarrollo del trueque en las comunidades campesinas es variado: depende de su ubicación y de qué intercambia. El calendario de los sembríos y cosechas son parte de los elementos que enmarcan el periodo del trueque para establecer distintas formas de intercambios.

Antes de la violencia política en la comunidad, el trueque tuvo un radio mayor al actual, pues alcanzaba otras regiones. Los intercambios continuos y en cantidad, se daban con los pueblos de altura, tal como evidencia el testimonio de Jesús:

Mientras que acá nuestra gente de las alturas [anexos de Lampa], ellos sí traían chuño, papa, haba verde, todo lo que produce en la altura, hasta queso traían. Ellos buscan fruta: manzana, durazno, la tuna en temporada de tuna, después choclo, calabazas, todas esas cosas lo que producimos en Lampa, todas esas cosas les gusta pues. En cambio, tú das frijoles, ellos no te reciben, frijoles no comen la gente de altura. En cambio, maíz sí, cualquier cantidad. Ellos reciben nomás (Jesús, 58 años).

Los huamanguinos fueron los visitantes tradicionales. Son recordados por la diversidad de mercancías que traían, así como por los diversos tipos de intercambios:

Años ya no vienen [los huamanguinos] por los terroristas. Cuando empezaron [a] entrar, ellos también ya dejaron de venir. Después ya vinieron en carro, pero no mucho[s], unos cuantos no más ya. Toda esa gente se ponía alrededor [de la plaza], todo el parque eran huamanguinos. Ellos pue[s] ya dejaron de venir desde que los terroristas empezaron a entrar y matar (Conse, 50 años).

Cada pueblo que asistía a la feria tenía un producto especial para el trueque, aunque a veces lo hacía por dinero. Se hará referencia a cada comunidad por su producto de bandera<sup>64</sup> que facilitaba el intercambio entre los pueblos de la región:

Casiri tenía el durazno; Mirmaca tenía la pera. Cada pueblito tenía sus productos en frutos o en lo que sea. Por ejemplo, de Marán traen, pue, las paltas, naranjas, guayabas, limones; traían camote. Todo eso traían para la feria de Lampa, todo eso vendían. También traían para canjear, todo eso había pues. La vida antigua [era] muy bonita de esa parte, en cambio, hoy todo es plata, por la plata se baila, todo ha cambiado. En Colcabamba, como hay suficiente agua, ellos dedicaban a sembrar la plantación o plantar verduras, toda clase de verduras. Como en Lampa hay escases de verduras, se requiere constantemente agua. Algunos tenían, pero pocos se dedicaban en Lampa a sembrar verdura. Por ejemplo, mi abuelita, venían los de Sacraca, le daba, [decían:] tía María, tía María pues daba, *yerbabuenaykita bindikway*<sup>65</sup>. Ella sacaba con segadera, ella tenía filita su verdura, cortaba un poco le daba y así. Colcabamba traía de todo pues: traían zanahoria, traían cebolla, traían lechuga, de todo traían a Lampa. Cuando no traían de Lampa se iban allá a su pueblo a Colcabamba. Los gringos [sacerdotes alemanes] cuando llegaron a Lampa, por ahí, esa época ya, Eladio Alvarado comenzó a sembrar de todo. Una temporada están gozando con eso. Cuando llega la carretera [1969], en los carros ya llegaban verduras, papa. La gente ahí nomás compraba. Cayó el sembrío de verduras, se cayó pues. Un poquito sembraban (Jesús, 58 años).

<sup>64</sup> Aún se observa que la población utiliza su producto de bandera para la venta, así como para trocar.

<sup>65</sup> *Yerbabuenaykita bindikway*; 'véndame tu hierbabuena'. Traducción libre.

Las personas de las comunidades de altura venían e intercambiaban con productos similares. No tenían una especialización en la producción, es decir, no se diferenciaban entre ellas, pero sí con la producción del valle por las condiciones de pisos ecológicos donde se ubicaban:

Venían de Pawqaray, ellos nos traían olluco, mashua, charqui [carne seca de llama o alpaca]. Después nos traían leña exclusivamente de *qiñwa*. También tenemos un comercio con la parte del oeste con Oyolo, Corculla, Colta. Venían de Chikchipampa, traían sal de Warwa y hacíamos comercio [trueque] y ellos llevaban la fruta que tenemos, que es la tuna (Antonio, 40 años).

Los visitantes tenían lugares establecidos donde hospedarse y dependía de si llegaban antes o después que los demás trocadores. Según los acontecimientos, buscaban una ubicación en la comunidad: «Se alojaban en la casa de mi mamá, en la casa de Natividad, donde don Enrique. Donde doña Rogelia la mayor parte se alojaban. En Fidel, Julián. Ellos [comuneros de las alturas] venían con su llama» (Conse, 50 años).

Las poblaciones de las partes altas o bajas del valle entran al trueque porque en su comunidad no tienen la posibilidad de cultivar algunos productos o eran insuficientes en cantidad. El trueque se practicó a distancia y en diferentes espacios, lo cual hizo que las poblaciones se trasladen en distintas direcciones desde su ubicación habitual para conseguir los productos deseados.

### **2.9.1 Trueque local**

El trueque local se realizaba en la comunidad mediante la pesca, actividad desarrollada en el río Wankawanka. Los comuneros que no poseían grandes extensiones de terrenos de cultivo pescaban por temporadas para acceder a productos necesarios para su subsistencia. Los intercambiaban por arroz, aceite, azúcar, sal y otros productos de las bodegas; a veces vendían por docenas. El trueque con pescado también se hizo por maíz, cebada, papa, trigo y otros.

Los productos de la pesca no fueron lo único que intercambiaban los comuneros, también trocaban los productos de las chacras, porque algunos comuneros realizaban la siembra meses antes que los demás. Las primeras cosechas eran codiciadas y entraban al trueque por productos necesitados. En estos casos, a menudo acordaban el intercambio antes de la cosecha. Era planificado previamente porque ambos actores estaban dispuestos a esperar que se culmine dicha actividad. Quien solicita los productos de la tierra con anticipación hace su pedido cediendo un bien, mientras el dueño de la cosecha lo ofrece antes o durante la misma. Algunos pobladores aprovechaban las pequeñas huertas para entrar al trueque con hortalizas, aunque no en cantidad, y así sacaban beneficio de la pequeña porción de tierra. Las hortalizas también eran llevadas a las tiendas para su venta y trueque.

### **2.9.2 Trueque zonal en el valle**

Se denomina trueque zonal al intercambio de productos entre las comunidades del valle de Wankawanka. Entre ellas es similar la altitud sobre el nivel del mar y son cercanas entre sí; difieren en el relieve, los recursos naturales y el aprovechamiento de productos determinados (especialización). Los comuneros lograban terminar de trocar en solo horas.

Una de las preguntas realizadas a los comuneros fue ¿por qué comunidades que poseen productos similares entraban al trueque? Encontramos diversas respuestas: por costumbre, relaciones familiares, necesidad, compadrazgo, sabor del producto<sup>66</sup>, especialización<sup>67</sup> y la diferencia de características de cada comunidad. Estas respuestas son el fundamento de la población para el trueque entre comunidades del valle. Lo resaltante en la práctica del intercambio son las características geográficas y recursos que tiene cada pueblo para entrar en el trueque y obtener beneficios de ella.

---

<sup>66</sup> Los pobladores tenían en consideración la diferencia del sabor: «El maíz de Corculla es distinto al de aquí, así también de Colta. La cancha de Colta es más suavequito que de aquí. De nosotros el mote es más dulce. Esos son los saborcitos, en cada sitio es distinto» (Juan, 53 años).

<sup>67</sup> Para el sur peruano Custred (1974, p. 259) incide en la especialización de los productos.

La especialización fue fundamental para acceder a productos requeridos por la familia.

El trueque entre comunidades del valle fue con productos agrícolas y de las bodegas, como manifiesta un poblador: «Venían para intercambiar de Colcabamba; cambiaban por azúcar, sal, fideos, arroz» (Julio, 52 años). Así, se evidencia que el trueque no solo estaba enmarcado en productos tradicionales; también fue readecuándose y reorientándose al ingreso de nuevos bienes.

Entre las comunidades que intercambian se encuentran Casiri, San Juan, San Sebastián de Sacraca, Lampa, Colcabamba, Nahuapampa, Nahualta y Marcabamba. A pesar de la similitud en su producción, los pueblos estaban en constante interacción, y, aunque no era determinante, algunos tenían productos de bandera. El trueque zonal, no necesariamente es tema de interés de investigadores; a diferencia de estudiosos que enfatizan la complementariedad de pisos ecológicos (Mayer, 1971; Cipolletti, 1984; Murra, 2007). Esto se debe a que el trueque en la verticalidad del relieve se observa mejor porque es más evidente. Lo frecuente fue ver gente de la puna en los valles y gente del valle en las punas, buscando intercambiar sus productos (como manifiestan los comuneros).

Lo más evidente en los Andes es el trueque interzonal (chuño, charqui, olluco, oca, mashua, por calabaza y maíz), pero también está el trueque zonal (apaqcha/apacha, sogas, canastas, odres u otros por cebada, trigo, papa o maíz). Aquí se evidencia la especialización de cada comunidad que aprovecha los recursos de su localidad.

Por la cercanía entre los pueblos del valle, los pobladores transportaban sus productos en la espalda o con burros. Lo primero les permitió realizarlo rápido cuando llevaban poca cantidad. Lo segundo no les permitió desenvolverse rápido, por lo que incluso, a veces, se quedaban a pernoctar. A continuación se describirá cómo cada comunidad del valle ingresaba al trueque con dificultades empleando estrategias legadas de generación a generación.

Según la tradición oral sobre Casiri, denominado *Warmillaqta*<sup>68</sup>, este pueblo albergaba solo mujeres, los niños vivían hasta los cinco años junto con sus madres, y

---

<sup>68</sup> *Warmillaqta*, quiere decir, ‘pueblo de mujeres’ y recibe tal denominación por las leyendas que se tejieron sobre la comunidad. Cuando pobladores de otros lugares visitaban la comunidad solo encontraban mujeres.

luego salían de la localidad para seguir con su vida, mientras que los varones al permanecer por algunos días en el pueblo morían. La comunidad está ubicada en el distrito de Pauza, al sur de la misma, cuenta con pequeñas chacras hacia el sur, aprovechadas para el cultivo, y esta especializada en la siembra del durazno, denominado *blanquillo* en la región.

Las mujeres de Casiri se dedicaban a *kawsaymaskay* con el durazno, por lo que salían a otros pueblos para intercambiar la fruta. Realizaban viajes largos, a veces cortos, con la finalidad de llenar la despensa. El durazno no fue ajeno a la producción de otras comunidades, pero sí la especialización, por el tipo de tierra y el microclima donde crecía. Ello conllevaba a que tenga un sabor distinto al de otras comunidades, pero lo principal fue el reconocimiento adquirido entre los habitantes del valle. Ahí estuvo su valor: el ser distinto y aceptado.

Cuando las mujeres salían a intercambiar duraznos, trasladaban los frutos en burros o en *apaqcha*<sup>69</sup>, y dependía hasta dónde iban o cuánto tiempo demorarían en retornar. Los entrevistados manifiestan que, cuando iban a las comunidades o en Lampa, encontraban a las mujeres de Casiri trocando con la frase «blankilluchamiki<sup>70</sup>» que refiere a la diferencia de su durazno como blanco y distinto. La temporada del durazno duraba de marzo hasta junio coincidentemente con la cosecha en las chacras del valle. El trueque con durazno se efectuaba por maíz, trigo, cebada, papa, achira, y lo hacían por víveres de las tiendas. Con mayor frecuencia, el destino fue Lampa, tanto durante la feria de junio como durante las cosechas en las chacras.

San Juan, es otro pueblo, barrio de la comunidad de San Sebastián de Sacra, involucrado en el trueque con los pueblos vecinos. Los pobladores de mayor edad manifiestan: «Antes de la irrigación<sup>71</sup> que viene del río Mirmaca, la población trocaba la tuna». Luego del ingreso del agua a San Juan, se dedican a la ganadería en un porcentaje mayoritario. En su cotidianeidad, estaba presente la agricultura, cuyo producto más reconocido en la región era la achira que servía de insumo para la *watya*<sup>72</sup> y el almidón.

---

<sup>69</sup> *Apaqcha* o *apacha* es un objeto que sirve para cargar productos o niños en la espalda exclusivamente usado por mujeres. Traducido literalmente sería ‘el que lleva’, pero en diminutivo.

<sup>70</sup> *Blankilluchamiki*, es un término usado en el trueque por las mujeres de Casiri. Literalmente sería ‘es blanquito pues’.

<sup>71</sup> Canales, (s/f), pp. 54-55.

<sup>72</sup> *Watya*, es la achira cocida en horno de terrones.

La población poseía una economía campesina activa: se dedicaba al trueque, pues no todos los pobladores poseían grandes terrenos de cultivo o de alfalfar. Algunos comuneros solo poseían pequeños terrenos para subsistir. La deficiencia se compensaba entrando al trueque con la achira y sus derivados. Saliendo de la comunidad trocaban en horas o en un día, pero también realizaban viajes largos a diferentes partes del sur peruano y a las grandes ferias regionales. Lampa fue uno de los destinos porque requería el almidón de achira en gran cantidad (servía para la preparación de bizcochuelo y *maysillu*<sup>73</sup> en las festividades religiosas).

San Sebastián de Sacraca, que también requería recursos para subsistir, contaba con la mayor población del distrito de Lampa, lo cual lo hacía atractivo a los pueblos que intentaban el trueque. A pesar de tener grandes extensiones de terreno, San Sebastián de Sacraca no tenía acceso al líquido vital para la agricultura hasta 1998. Carecer de agua obligaba a la población a salir de su comunidad a *kawsaymaskay* para «llenar su despensa».

Al tener pampas de eriazo, San Sebastián aprovechaba para criar burros, mulas, ovejas y cabras, los animales favorecían a la sobrevivencia de los habitantes de la comunidad. El más importante fue el ganado caprino porque de él elaboraban los famosos odres, comúnmente utilizados para transportar aguardiente desde las pampas de Majes (Arequipa) a las alturas de los Andes. Las rutas de los comerciantes llegaban hasta Cusco, Apurímac, Arequipa, y el norte de Ayacucho (Canales, p. 50). Los comuneros eran verdaderos arrieros<sup>74</sup> que se movilizaban largas distancias y se demoraban meses en sus viajes. Los odres eran trocados o vendidos, dependiendo de la zona o el costo que ocasionaba. Los pobladores eran conocidos como *lalas*, sobrenombre adquirido por la venta de los odres y la compra de ganado caprino en lugares lejanos.

Ser una comunidad con pocos espacios de agricultura implicaba aprovechar recursos del campo. Cuando pastaban sus animales, recogían *p'utaqa*, *chischilla*<sup>75</sup> para la confección de cestos<sup>76</sup>, complementados con carrizos. A la vez recolectaban *paqpa* para la elaboración de la sogá. La producción artesanal era trocada en el valle por

---

<sup>73</sup> *Maysillu*; bocadito preparado a base de maíz, manteca y huevo.

<sup>74</sup> Landa (1993).

<sup>75</sup> *P'utaqa*, *chischilla*, son arbustos que crecen en abundancia en los campos del valle.

<sup>76</sup> Un comunero manifiesta: «Sacraca a veces traían para cambio sogas, canastas, para hacer el trueque o pa dinero» (Telésforo, 52 años).



maíz, cebada, trigo, papa, quinua, haba, frijol, verduras, entre otros. Lampa ocupaba el primer lugar en su destino por los recursos que poseía y su cercanía al trueque.

Las pampas de Sacraca fueron importantes no solo como echaderos para sus ganados, sino también porque se aprovechaban para la siembra de tunas blancas, producto que era llevado a los pueblos del valle para el trueque. A pesar de tener el mismo producto, lograban intercambiarlo en los diferentes pueblos a partir de las relaciones sociales. Asimismo, fue común observar, según los entrevistados, sacraqueños trabajando en las chacras de los lampeños en el aporque, rompe, limpia de la acequia, arado, cosecha, así como en las labores domésticas (tenían una estrecha relación social). Las personas que recibían tuna también la cultivaban en sus huertos; dicha fruta igualmente se obtenía de los campos de Lampa. En otros casos, el trueque se daba con familiares que vivían en Lampa. En las puertas de los lampeños se observaba sacraqueñas diciendo:

*-Tunasta apamurani malliykunaykipaq.* [Manifiesta una sacraqueña]

*-Kaypipas tunasqa kanmi* [contesta una lampeña]

*-Yuraqchaqa quklayamiki* [replica la sacraqueña]

Así venían *kawsaymaskaq kayta*<sup>77</sup>. Por ejemplo, ellos [los sacraqueños] a cada rato venían en la época de frutas. Señoras, todo el mundo venía con sus tunitas tocaban la puerta. Acá en Lampa, por entonces, solamente había tunales con espina, las rojas, no habían las tunas blancas; eran muy aislados porque aquí la gente no se dedicaba a plantar tunales por decir. Entonces, como traían sus tunales, la gente acá también tenían sus cosechitas de trigo, maíz, cebada, kiwicha, frijoles. Entonces venían, pes, de preferencia te decían cebada, pues, para hacer el morrón y la machka; el trigo, el maíz para qué decir. El más buscadito era el maíz, después de la cebada. Te daban tus diez tunas, tus veinte tunas, según eso tenías que darle, pues, el cereal que has cosechado, así truequeaban (Teófilo, 54 años).

<sup>77</sup> -He traído tuna para que pruebes [manifiesta una sacraqueña].

-Aquí también hay tuna [le contesta una lampeña].

-Blanquito es distinto [replica la sacraqueña].

Así venían aquí en búsqueda de productos de la tierra. La traducción libre.

La tuna se intercambiaba por favores, necesidad y redes sociales. La distancia que recorrían con sus productos duraba horas o días. Llevaban en *apaqcha*, *lliklla*, así como en animales de carga. Los meses de *kawsaymaskay* tenía sus temporadas; de enero a junio con la tuna, y durante gran parte del año intercambiaban artesanía, canasta, sogá, angarrilla y odre.

Colcabamba, ubicada al norte de Lampa a veinte minutos de caminata, es un *continuum* de Lampa; ambos se benefician de un puquial (*Socos*). Esto hace que las chacras de los pobladores estén en ambas jurisdicciones comunales, es decir, pasando los linderos de uno y otro, pero los comuneros de Lampa tienen más terreno dentro de los límites de la mencionada comunidad.

Colcabamba se caracteriza por sus terrenos limitados a la producción agrícola, pero sucede lo contrario con el agua, que dispone en abundancia y aprovechaba para la especialización. En sus huertas, la población sembraba verduras como cebolla, lechuga, col, repollo, zanahoria, rabanito, betarraga, entre otros, que ayudaban a llenar la despensa y a variar su alimentación. Comercializaban en otras comunidades por dinero y trueque. Un poblador menciona la ventaja y variedad de productos de Colcabamba:

En los tiempos antiguos ha sido una zona de horticultores donde ellos, pues, se dedicaban, más que nada. Sembraban para los carnavales, ellos producían zanahoria, repollo, lechuga, todas esas cosas, cebolla mismo. Entonces ellos exportaban a los pueblos cercanos pues y lo vendían. Zanahoria sacaban por sacos así, casi el 99% se dedicaba a eso, como acá hay facilidad del agua y por ahí ellos se dedicaban. En las andenerías mismas lo ponían, ahí pues siempre cada familia tenía su huerta de hortalizas, ellos ya sabían. Anualmente preparaban, por ejemplo, para la feria de Lampa llevaban. Casi de la costa no venían [las verduras] pue. (Ciro, 62 años).

El trueque realizado con esta comunidad fue peculiar porque los intercambios también eran por productos de las tiendas en considerable proporción: conllevaba que las bodegas tengan una diversidad de hortalizas para vender. Los pobladores de Lampa dueños de bodegas lo hacían por necesidad y por la ganancia que obtenían del trueque. Los colcabambinos, al intercambiar con los bodegueros, buscaban productos como arroz, azúcar, aceite, sal, cañazo, fideos y condimentos.

Las ventajas de Colcabamba respecto a las demás fueron el clima y la abundancia del agua. La pregunta que surge es ¿cómo tiene otro clima si es una comunidad del valle? El cambio de clima en los Andes no solo está enmarcado en la altitud, sino que se origina por el zigzagado de la cordillera de los Andes, pues en su transcurrir los contrafuertes andinos tienen entradas y salidas de la troncal que se desplaza por América del Sur. Este tipo de relieve protege de las heladas a unos y no a otros, haciendo que algunas comunidades tengan ventajas frente a otras.

Algunas familias conocidas de Colcabamba que salían a trocar con verdura fueron Sarase, Díaz, García, Huayta, Falcón, Navarro. «Hasta ahora algunas siguen vivas» (Ciro, 62 años). Ellas llevaban sus productos a diferentes pueblos:

Habían personas que sembraban buena cantidad y lo vendían inclusive. Lo llevaban a Marcabamba y lo distribuían en todas las tiendas comerciales. Lo hacían en trueque, cambiaban con azúcar, con aceite, con arroz; así, pue, intercambio hacían. Como tenían papa, maíz, todo hacía con productos de tienda. Ellos llevaban pues hasta San Sebastián, hay mayor población ahí, pue, todo es a la venta ahí, pues, iban; hasta llevaban limones por docenas. Aquí, pue, producen limón; limón llevaban a Lampa, San Sebastián; compraban mayormente para sus fiestas, mayor consumo era en carnavales, pue, porque ahí hacían las comidas pue para invitar a sus compadres, a sus comadres así, pues. A razón de eso, hasta ahorita hay algunos cuantos que llevan todavía. (Ciro, 62 años).

En *apaqcha* o *lliklla*, las verduras eran transportadas por la cercanía para vender o intercambiar, de lo contrario, se desplazaban a las siguientes comunidades. Ir sin animales les permitía desplazarse vivamente o quedarse a pernoctar en alguna comunidad sin preocuparse por ellos.

Antes de la violencia política, el trueque zonal en el valle de Wankawanka fue continuo-periódico, y estuvo enmarcado en la especialización por aprovechamiento de los recursos de cada localidad (microclima, agua, terrenos). La especialización tuvo un papel fundamental para el ingreso al trueque; asimismo, fue favorecida por las relaciones sociales de antaño.

### 2.9.3 Trueque interzonal con zonas cálidas

Las comunidades de las zonas cálidas aprovechan los recursos a su disposición para conseguir los productos necesarios, al entrar en contacto con comunidades de diferentes productos o en mayor cantidad. Los pueblos de este espacio son Mirmaca, Marán, Sequello, Qichwalla y Ruymi. La característica de las localidades es su ubicación a orillas de los ríos Mirmaca y Wankawanka con gran caudal, cuyas aguas aprovechan para el regadío de los árboles frutales. Otra característica es el clima cálido.

Así tenemos a Mirmaca, ubicada a orillas del río del mismo nombre, pertenece al distrito de Pauza, esta dedicada a la ganadería y agricultura. En ella, los pobladores disponían su tiempo al cuidado de las frutas, actividad que servía para el sustento de sus familias. La cosecha estaba direccionada para la venta y el trueque. Su producto de bandera fue la pera de agua reconocida en todo el valle como «exclusiva» de Mirmaca. La población contaba con un número considerable de plantas por habitante:

Mirmaca sigue siendo un pueblo muy peculiar y sigue siendo su producto las peras de agua, esas peras en muchos sitios del Perú no existen, ese sabor, ese microclima que ha influenciado en la calidad de ese producto, no existe en ningún otro, aunque hayan trasplantado ya no sale igual. Justamente la característica de Mirmaca es única, por ejemplo: esa perita encuentras en Caravelí, pero no tiene el sabor, de Mirmaca es distinto. En diciembre, enero, hay pera en Nahua Niño algunos hasta abril o junio. (Telésforo, 52 años).

Las famosas mirmaqueñas con su *apaqcha/apacha* llena de pera de agua e higo visitaban las comunidades a pie o llevando su carga en burros. *Kawsaymaskay* duraba horas o días dependiendo de cuánto de pera llevaban o la distancia recorrida. Las mirmaqueñas buscaban papa, maíz, cebada, trigo, entre otros, e incluían víveres de las bodegas, y vendían dependiendo de las circunstancias.

Otra comunidad es Marán, ubicada al sureste de Pauza, a orillas del río Wankawanka camino a Wayrana, a una altitud de 1500 m s.n.m. La característica principal de la

localidad es su clima cálido. Su producción de frutas fue abundante, así como diversa. Al estar situado a una distancia considerable de las comunidades donde hacían el trueque, las frutas se transportaban en angarillas, por ser cómodas para cualquier producto.

A las comuneras de Marán se les observaba llevando frutas y productos del río a diferentes comunidades durante gran parte del año, especialmente en las festividades patronales. Las frutas eran plátano, guayaba, lima dulce, níspero, chirimoya, peras de castilla, papaya, palta, granadilla, entre otros productos. En el valle transitaban de un pueblo a otro, trocando sus productos, y se hospedaban en casas de sus conocidos o familiares.

También tenemos a Sequello<sup>78</sup>, comunidad ubicado al norte de Lampa, a una hora y media de caminata, se dedica a la ganadería, agricultura y siembra de frutas (manzana, durazno, lúcuma, guayaba, naranja, tumbo, lima dulce, entre otros) debido a su clima cálido y la abundancia de agua por situarse a orillas del río Wankawanka. Irriga sus terrenos de cultivos con puquiales que están ubicados al oeste del pueblo. La poca extensión de tierra es aprovechada, aunque no es suficiente.

Al no tener gran extensión de terreno para el cultivo de pan llevar, los pobladores salían a intercambiar frutas y verduras por productos agrícolas, así como por víveres de las bodegas. Trocaban en su propia localidad, así como en las comunidades cercanas, y se demoraban horas o un día. Una de las comunidades frecuentadas fue Lampa por la importancia que representaba para la región.

Asimismo, tenemos a Qichuwalla, localizada a orilla del río Wankawanka, al sur de Lampa, cuya población es reducida. Su característica climática le permite especializarse en la siembra de diversas frutas (plátano, mango, chirimoya, papaya, manzana, naranja, entre otras) gran parte del año.

El camino de ida hacia Qichuwalla, pasa por la comunidad de San Sebastián de Sacraca, esta a una hora y media de Lampa, mientras el camino de regreso, debido a lo empinado que es, se realiza hasta en dos horas. Ir a Qichuwalla representaba la oportunidad de intercambiar frutas por víveres de las bodegas. Entre los productos más requeridos estaban los siguientes: pan, azúcar, arroz, aceite, fideos y sal. Los que

---

<sup>78</sup> Sequello perteneció al distrito de Lampa, ahora es parte de Marcabamba.

iban a Qichuwalla tenían estrechas relaciones sociales con sus habitantes para facilitar el trueque. Asimismo, los pobladores de la localidad salían a Sacraca o Lampa llevando sus productos para la venta o el trueque.

El medio para el transporte de productos fue el burro con sus respectivas angarillas para que las frutas lleguen sanas, por dos motivos significativos: primero, la lejanía y la dificultad del camino; segundo, la cantidad de frutas y víveres que se llevaba. Ruymi cuenta con similares condiciones de clima, terreno, agua y trueque.

#### **2.9.4 Trueque interzonal con pueblos de alturas a mediana distancia**

Los pobladores de las zonas de alturas a mediana distancia se alojaban en Lampa y lo utilizaban como centro de operaciones para visitar otras comunidades, aprovechando las relaciones sociales establecidas. La distancia fue considerable entre el lugar de origen y de destino, así como el tiempo que tardaban en trocar. Sobre el tema recogimos el siguiente testimonio:

De allá [refiriéndose a los anexos de Lampa de la parte alta] salíamos dos de la mañana, aquí estábamos llegando cuatro de la tarde pura bajada. Un día nos demorábamos en cambiar [trocar]. Por ejemplo, hoy día llegas, estás en la tarde, el otro todo el día; al día siguiente te vas de acá. Siempre se salía dos de la mañana, igualito allá llegamos a las tres o cuatro de la tarde, igual hacíamos, porque igual es bajada y subida, el viaje es duro, pue. (Ana, 53 años).

El trueque con las comunidades ubicadas en las alturas de Lampa se llevaba a cabo como mínimo en dos días, cumpliendo una ardua caminata y teniendo un destinatario puntualizado. Algunas de las comunidades son anexos de Lampa, ubicadas a más de 3100 m s.n.m., dedicadas a la ganadería (vacunos, ovinos, auquénidos, caprinos y equinos) y, en menor medida, a la agricultura (papa, haba, olluco, mashua y oca). Entre las comunidades están Chaycha, Congonsa, Chacaraya, Huailascha, Lacaya, San Antonio, entre otras.

El burro fue el medio de transporte por su resistencia y adaptabilidad al tipo de relieve; asimismo, lleva cargas de peso a cortas distancias en un camino pedregoso e inclinado. La población de las alturas a mediana distancia prefirió movilizarse en este tipo de animales, aunque la llama también tuvo un rol importante. Entre las familias que llegaban a Lampa para trocar estaban «Villegas, Huarcaya, Huayta, Ayquipa, Arias, Ancari, Puquio, Anampa, Sifuentes, entre otras» (Sabino, 42 años).

### **2.9.5 Trueque interzonal con pueblos de alturas a distancias lejanas**

Se denominará trueque interzonal con pueblos de alturas a distancias lejanas<sup>79</sup> a aquel practicado con comunidades ubicadas a más de 3200 m s.n.m., siempre que el tiempo para trocar (desde que salían de sus comunidades altoandinas hasta su retorno) supere los seis días y estas comunidades en gran número sean pastoriles<sup>80</sup>. Asimismo, tardaban cerca de un mes en concluir el ciclo del trueque (de la sal). Algunos habitantes iban directamente al valle a trocar, mientras otros se dirigían a la mina de sal ubicada en la región de Arequipa (La Unión-Warwa). Entre las comunidades que practican este tipo de trueque se encuentran Calpamayo, Pawqaray, Condorpampa, Chikchipampa; Sawrikay, Tambobamba, Quchany Yanamachay, Qullpabamba, Anizo, Pucará, Patarí, Huancuti, Cascara, Ampí, Belén, Qalani, Pomacocha, Pulluchi, Qasahuasi, Wankawanka, Sansayqa, Aguascalientes, entre otras.

Las comunidades priorizan la ganadería y, en un porcentaje menor, la agricultura. Además, aprovechaban el control vertical de pisos ecológicos: un claro ejemplo es Pawqaray, cuyo terreno se encuentra a varias horas de caminata pueblo abajo, después de pasar dos pueblos para llegar a los terrenos de cultivos temporales (en época de lluvia).

---

<sup>79</sup> Burchard (1974, p. 210) realizó estudios entre localidades separadas a 208 Km. Asimismo, Rabey, Merlino y Gonzales (1986) hicieron el estudio de la articulación económica campesina en el sur de los Andes centrales a grandes distancias.

<sup>80</sup> El intercambio de comunidades pastoriles con otros pisos ecológicos fue estudiado por Casaverde (1977) y Aranguren (1972).

El trueque de las poblaciones de alturas lejanas con las del valle fue de enero a junio, aprovechando la temporada de frutas y la cosecha en las chacras. Como manifiesta un poblador de la comunidad de Lampa: «El trueque que se practica desde antes era por meses, no era todo el año, por eso, el trueque era de enero hasta junio. Son temporales» (Claudio, 53 años).

Los comuneros de las partes altas realizaban el trueque con una porción de su cosecha; asimismo, aprovechaban productos ubicados fuera de sus territorios, como la leña de quiñwa, tasta, llui, y otros. Pero ¿cómo es posible que en el valle no haya leña si hay diversidad de árboles? Porque, durante los meses de lluvia, los pobladores de las comunidades del valle necesitaban leña seca para preparar sus alimentos, y los comuneros de las alturas lejanas daban una solución alternativa llevando leña para trocar por frutas.

Para los visitantes, las dificultades al ir a Lampa, en esta época del año, fueron: el camino, la lluvia, las tempestades, las granizadas, las neblinas y los relámpagos que a veces ocasionaban pérdidas humanas. El viaje se prolongaba por causa de la lluvia excesiva que ocasionaba la crecida de los ríos y derrumbe de caminos a la salida de las quebradas. Los caminos de las alturas, en su mayoría, estaban cubiertos por el ichu, algunos tramos por arena. El frío era un factor a tomar en consideración para movilizarse en la geografía agreste. Los viajeros tenían presente que el agua y los alimentos para sus animales solo duraban algunos meses en las cumbres. Por experiencia transmitida de sus abuelos, conocían exactamente los meses de viaje a grandes distancias.

En el valle, era común ver hombres arreando sus llamas cargadas de productos, buscando personas dispuestas a trocar. El intercambio no solo se ejecutaba con tunas, sino también con otras frutas (manzana, membrillo, durazno, etc.); en los meses de enero, febrero, marzo y abril; además se intercambiaba por choclo sembrado previamente a la temporada del sembrío regular.

Las frutas de las huertas<sup>81</sup> eran requeridas por los pobladores de las alturas. El trueque por frutas se desarrollaba con personas específicas de Lampa, ya que no

---

<sup>81</sup> Los pobladores de las punas preferían llevar frutas semimaduras para que madure en su comunidad.



todos tenían huertas donde sembrar en considerable tamaño, mientras algunos pobladores, que buscaban trocar con los visitantes, hurtaban<sup>82</sup> por la noche.

Los productos de la altura eran apreciados para su uso y consumo o servían de intermediarios para abastecer a otros. En el primer caso se encuentran ponchos, *warakas*, sogas, ollas de barro, ponchillos; en el segundo caso, alimentos<sup>83</sup>; en el tercer caso, lana que servía para la elaboración de ponchos, que luego eran vendidos en las ferias de la región. En tanto, la comunidad de Lampa ofrecía cebada, trigo, maíz, tuna, manzana, durazno, membrillo, calabaza, entre otros:

Generalmente ellos traían chuño, olluco, mashua, oca. Generalmente traían lana, como se produce mucho en la altura. A los valles traían lana de oveja, de llama, de alpaca, de todos los auquénidos, pues. La gente acá se dedicaba al hilado, hacer ponchos, todas las señoras eran tejedoras, no había una mujer que no supiera hacer ponchos, esos [la producción] exclusivamente [era] para las etapas de ferias, por decir aquí había una feria tradicional de Lampa, del Señor de Lampa, en el año era en mayo o junio, también es movable. Las señoras esperaban con seis, siete, ocho ponchos de acuerdo a su capacidad. Habían compradores que venían del lado de Arequipa de Cotahuasi, también exclusivamente con sus mulas bien encaronados venían. Eran los compradores, recolectores de ponchos, volaban pues los ponchos. Las señoras vendían, con eso juntaban [dinero], como ahora no había mercachifle, sencillamente ellos de feria en feria hacían sus compras, inclusive no había ropas hechas solamente los huamanguinos traían, venían a las ferias de Lampa, de Nahua, de Incahuasi; las tres ferias grandes eran igualito, allá en Coracora había otra feria. Era un negocio redondo pues hacer con lana ponchos (Jacinto, 63 años).

Los comuneros de las alturas lejanas buscaban viviendas que cumplieran con algunas condiciones (amplitud y corrales) para alojarse. Dichas casas relativamente eran fijas

---

<sup>82</sup> Sobre los robos, un poblador manifiesta: «La mayor parte cambiaban, hacían esperar manzana, membrillo, maíz, algunos hasta los que no tenían sacaban en la noche, pues robaban para cambiar... Se iban en la noche y de las chacras sacaban maíz, frutas; cuando uno iba encontraba robado y a quien le vas a decir tú... solo miras nomás a los que no tienen y han cambiado, pero no se sabía quién ha hecho eso» (Flavio, 69 años).

<sup>83</sup> Antiguamente traían de lugares lejanos para intercambiar: «De la zona de Calpamayo [refiriéndose a las alturas lejanas] también siempre traían chuño para cambiar por maíz, traían chalonas de charqui para cambiar con maíz. Siempre ese sistema de trueque ha funcionado, ahora hay todavía» (Ciro, 62 años).

como de Juan Alvarado, Julián García, Ricardina Álvarez, Fidel Falcón, entre otros. Ceder las viviendas no fue por relaciones familiares, ni compadrazgos, sino por relaciones sociales que año tras año se daba.

Por su resistencia a las alturas y a largas caminatas, el medio de transporte fue la llama. Por el tipo de geografía que recorría, este animal era adecuado para dicha actividad. La llama iba por caminos pequeños comiendo el ichu, esto lo hacía un medio de transporte efectivo porque no necesitaba comer mucho para llenar su estómago. Asimismo, aprovechaban su lana, carne y bosta (insumo necesario para mantener el fuego en la cocina).

## **2.10 Disminución del trueque**

El trueque como parte de la economía campesina no estaba enmarcado en un intercambio de productos en forma estable y sin inconvenientes; por el contrario, cambiaba según el contexto social, político, económico y climático. Es decir, una complejidad de hechos influyó en su ejecución; en incrementar o disminuir. En este caso particular se resaltaré la percepción que tuvo la población durante este periodo de estudio.

En el mes de diciembre, los campos empezaban a reverdecer por la lluvia. Esto implicaba que la población prepare los terrenos comunales para la siembra. La abundancia de lluvia o sequía alteraba el sembrío. Un mal año (como lo denominan los campesinos) no solo significaba la sequía o la abundancia, sino también el retraso de la lluvia. En febrero, cuando recién llegaba la lluvia, solo duraba hasta inicios de abril y no era suficiente para que madure el sembrío en el campo; por tal motivo, no se sembraba en dichos espacios.

Sembrar en la pampa (los comuneros denominaban así a la parte este del pueblo) era aprovisionarse de cebada y trigo. Asimismo, cumplía una función determinante para las familias que no poseían propiedades suficientes en los terrenos de regadío. Apenas caían las primeras lluvias, la comunidad se movilizaba para cercar la pampa;

realizaban esta labor un día de faena para que los animales no ingresen a comer el sembrío.

Las parcelas de sembríos eran conocidas por cada uno de los comuneros, y el cambio de pertenencia se efectuaba cuando el campesino anterior permitía a otro que siembre en su parcela. Nadie tenía el derecho a la propiedad de la parcela; solo era la posesión de dicho espacio para la siembra durante la época de lluvia, luego pasaba a formar parte del terreno comunal de Lampa.

Se hace referencia antes de la violencia política por dos motivos: en primer lugar, los adultos se remontan al tiempo pasado como «época buena», debido a la abundancia de lluvia, pues no solo se labraba en las cercanías de la comunidad, sino también en las partes altas como Qasa, Kampanawaqaqkuchu, Sikilla y Ventanilla; en segundo lugar, el crecimiento urbano ha incorporado terrenos ubicados dentro de los sembríos estacionales. Estos dos factores tuvieron implicancia en la disminución del trueque, desde lo interno.

El ingreso de la carretera a las comunidades trastocó en parte el trueque: los pobladores conseguían productos en las ferias regionales y posteriormente en los puertos terrestres de la provincia de Parinacochas y Páucar del Sarasara<sup>84</sup>, pero ahora lo hacen en las bodegas de cada comunidad. El trueque se practica cada vez menos, pero aún se mantiene como parte de la economía campesina. Se toma 1980 para la presente investigación porque ese año los cambios que había ocasionado el ingreso de la carretera se estabilizaron, como los comuneros manifestaron. El trueque se mantuvo constante sin cambios abruptos en su ejecución hasta el ingreso de la violencia política a la provincia.

En este contexto, otro factor que influyó en la disminución del trueque fue el ingreso de SL a Parinacochas. Así también, los pobladores manifiestan que la inflación se concibió al tercer año del primer gobierno de Alan García, por tal razón, el trueque se fortaleció en sus diferentes variantes. Pero, a fines de 1988, las condiciones para trocar se fueron complejizando por la violencia política.

El trueque antes de la violencia política tuvo actividad intensa entre las comunidades de los diferentes pisos ecológicos, teniendo como espacio referencial el valle y entre

---

<sup>84</sup> Entre los puertos terrestres estaban: Incuyo, Campamento, Pauza y Marcabamba.

cuyos pueblos estuvo Lampa. El intercambio venía de una larga experiencia ancestral en sus diferentes variantes y los productos que ingresaban a dicha actividad, en su mayoría del valle, fueron agrícolas, mientras de las partes altas fueron ganaderas, artesanales y, en menor medida, agrícolas. Así se enmarcaba en el aprovechamiento de los recursos de sus localidades, dando paso a la especialización para tener ventaja en el kawsaymaskay.

### **CAPÍTULO III: LA VIOLENCIA POLÍTICA EN LA COMUNIDAD CAMPESINA DE LAMPA**

El presente capítulo está orientado a describir y analizar la violencia política en la comunidad de Lampa y su entorno. Busca responder, a través de la memoria colectiva, las interrogantes ¿cómo fueron concibiendo los campesinos la violencia política desde sus inicios hasta el proceso de la paulatina pacificación?, ¿cómo afectó la violencia política a la comunidad campesina en sus diferentes aspectos?, ¿cómo se fue redefiniendo la comunidad en un contexto confuso de cambios como el desplazamiento poblacional y el temor generalizado? Los años considerados en este capítulo están marcados con el ingreso de Sendero Luminoso a la provincia en 1988 y la retirada del ejército en 1998.

#### **3.1 Primeras noticias de la violencia política en la provincia**

La violencia política en el Perú tuvo sus inicios el sábado 17 de mayo de 1980<sup>85</sup>, fecha conocida como ILA, con la quema de ánforas en la comunidad de Chuschi. En dicha ocasión se elegiría al presidente de la República, y a la vez se celebraba el regreso a la democracia luego de haber permanecido bajo la dictadura militar. El levantamiento en armas de Sendero Luminoso fue simbólico, y trajo consigo muerte

---

<sup>85</sup> Sánchez, 2007, p. 116.

y desplazamiento de campesinos<sup>86</sup>, mientras el Estado intentaba contrarrestar a SL por medio de las armas.

Estudios sobre la violencia política en Páucar del Sarasara son escasos y solo tienen miradas tangenciales, como las de Landa (1995), Quispe (2011) y la CVR (2003). La Comisión de la Verdad y Reconciliación (Tomo IV) ha plasmado algunos datos inexactos de la provincia:

Luego de tres años de descenso significativo de las acciones de violencia, las provincias del sur de Ayacucho viven una nueva ofensiva senderista entre 1989 y 1992, confirmando lo que representa una decisión de la dirección del PCP-SL de impulsar una ofensiva nacional, si bien en estas provincias sureñas las cifras de muertos son menores que en otras regiones. El retiro de bases militares facilita los ataques senderistas. Así, entre 1989 y 1990 se producen incursiones subversivas en Pausa, donde las columnas senderistas incendian oficinas estatales y cometen algunos asesinatos. La llegada muy tardía de la violencia a la provincia de Páucar del Sarasara explica que, recién a fines de 1991, el Ejército instale una base militar en Pausa, desde la cual destacaría a Oyolo unos efectivos 100 militares de forma permanente, que según los testimonios recogidos también cometieron algunos abusos contra la población (2003, p. 108).

La violencia política llega a esta provincia el 1 de octubre de 1988<sup>87</sup>, cuando SL ingresa a la vecina comunidad de Huataca y ajusticia a las autoridades en una reunión: asesina al Agente Municipal y Teniente Gobernador. Desde aquel año empezaron a transitar por la provincia y, de forma más continua, en 1989, 1990 y 1991. Las bases militares se instalaron el 24 de marzo de 1991 y no como indica la CVR a fines de este año.

Los comuneros asignaron diversas denominaciones a las columnas de Sendero Luminoso. Ellos dieron el nombre de acuerdo con las noticias en la radio y otros medios de comunicación, tomando del léxico de las columnas militares que patrullaban la región. Teniendo estos precedentes, los comuneros denominaban al

---

<sup>86</sup> Landa (1995, pp. 48-52), analiza dos pueblos de Parinacochas sobre el desplazamiento y búsqueda de estrategias de los campesinos durante la violencia política.

<sup>87</sup> DESCO, 1989, p. 328.

grupo que intentaba tomar el poder central del Estado «tucos, terroristas, terrucos, cumpas, *pukachukukuna*<sup>88</sup>, compañeros y sendero» (Claudio, 53 años)<sup>89</sup>.

Los lampeños escuchaban que SL fue un grupo de hombres levantados en armas que intentaba implantar un nuevo orden, teniendo como base la igualdad, pero desconocían los excesos que cometían contra los campesinos, y que con el pasar de los años se evidenciaron. Las primeras noticias sobre la violencia política fueron a inicios de la década del 80, pero es sentido cercano recién el 14 de julio de 1984<sup>90</sup> cuando llega la noticia de la muerte del director de la USE de Coracora<sup>91</sup>, la distribución de productos de las bodegas y el incendio de una de las tiendas:

Allá por los años de 1984, tendría un aproximado de 13 a 15 años, lo que se recuerda es que a nuestra comunidad de Lampa el terrorismo, esa época, no había entrado todavía, pero nosotros éramos un distrito que pertenecíamos a la provincia de Parinacochas, la capital es Coracora, a la misma ingresaron los terroristas y mataron a un director de la USE. Recuerdo que fue un tal Félix Gallegos, eso fue en 84, los mismos [SL] a las tiendas comerciales que no querían colaborar con ellos saquearon y repartieron al pueblo y al final una de las tiendas [dueños] quien se opuso que se repartiera sus bienes al pueblo fue incendiado en esa época y además también ellos hicieron un mitin. En esa época, ellos no obligaban a la gente que engrosen a sus filas, sino que ellos invitaban para que engrosen sus filas. No era obligatorio (Antonio, 40 años).

Ante tal noticia, las autoridades mostraron su preocupación, mientras la gente de menos recursos se entusiasmaba (con la posible llegada de SL al valle). Pensaban que impartirían igualdad<sup>92</sup> entre los habitantes, porque con ellos llegaría la justicia<sup>93</sup>,

---

<sup>88</sup> Pukachukuna: personas con gorra roja. Traducción libre.

<sup>89</sup> Actualmente, los comuneros de Lampa se refieren a Sendero Luminoso con cualquiera de las denominaciones mencionadas líneas arriba.

<sup>90</sup> La Revista *Pumahuiri*. N° 05 mayo, 1985, pp. 08-10, informa ampliamente sobre el ingreso de Sendero Luminoso a Coracora. Y Quispe, Ulpiano; también recoge información de dichos incidentes (2011, pp. 87-88).

<sup>91</sup> Coracora es la capital de la provincia de Parinacochas. El año de 1985, Parinacochas se divide en dos, y se crea así la provincia de Páucar del Sarasara con su capital Pauza. Dicha provincia esta ubicada al sur de Parinacochas. Un testimonio evidencia las primeras noticias que se tienen sobre Sendero Luminoso en Lampa «El 83 se escucha rumores de lo que pasa en Huamanga y el 84 entran a Coracora» (Claudio, 53 años).

<sup>92</sup> Un comunero manifiesta el cambio en la percepción popular de SL: «Como nos decían que todos vamos ser iguales, al principio estaban de acuerdo. ¿Qué pasa? [cuando] comenzaron a maltratarnos,

en la mentalidad de aquellos sin tierra, por el abuso que sufrían de los grandes poseedores de terrenos<sup>94</sup>, como recuerda Mario antes que llegue SL:

Las autoridades [gobernador], como usted sabe, son representantes del gobierno de turno. Estaban asustados porque obviamente ellos eran reprimidos por el subversivo. La justicia había llegado al pueblo. En nuestros pueblos se oscila [estila], un ejemplo te digo: de doscientas familias solamente tres se beneficiaban, tenían más terrenos. Un ejemplo muy claro: había el famoso dicho con quince días de agua, *chunkapichqayakuyuq*, decían en quechua. Esos señores desperdiciaban el agua, manteaban, así, a sus tierras, cuando la gente necesitaba. Los terroristas dijeron cuando nosotros lleguemos las aguas serán repartidos por igual para todos. Asimismo, prohibieron el homosexualismo, el abigeo y adulterio. En nuestra zona creían en ellos y ellos, en esa época, nunca obligaban a ir con ellos. Nos decía que el pueblo iba llegar al poder (Mario, 47 años).

Las salidas en búsqueda de nuevos horizontes para la juventud con pocos recursos económicos eran mínimas, en comparación con aquellos que sí poseían algo de propiedad. La mayoría no tenía terreno, ni las condiciones para seguir sus estudios en las ciudades. A pesar de ser una comunidad importante en la región, Lampa aún no contaba con un colegio: solamente tenía una escuela. Recién en 1982 se dio inicio al primer año de educación secundaria. En 1986 sale la primera promoción del Colegio Agro Industrial de Lampa que en 1994 pasó a denominarse José Carlos Mariátegui. La noticia sobre Sendero llevó a los comuneros de menos recursos a tener la esperanza de la distribución de la tierra.

El alumnado en el plantel secundario no era numeroso (había entre ocho y diez por grado), se conocía y tenía un acercamiento para conversar de lo que ocurría en el pueblo y la provincia. Las noticias llegaban del norte de Ayacucho y lo sucedido con

---

comenzaron a matar a las autoridades, a volar los puentes, las instituciones públicas, entonces ahí comienza ya el pueblo a no creer en ellos. Ahí se crea un conflicto social entre el pueblo, las fuerzas armadas y el terrorismo, y ahí es donde el pueblo no cree en el terrorismo, ni en las fuerzas armadas<sup>92</sup> y comienzan a huir hacia la costa» (Mario, 47 años).

<sup>93</sup> Sánchez, 2007, pp. 125 y 171-172. Evidencia, en su estudio, que los campesinos al inicio fueron atraídos con la propuesta de SL.

<sup>94</sup> La diferencia en la distribución de terreno se apreciaba a mediados del siglo XX; en: Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas. 1951, p. 645. Tomo I.



el director de la USE, en la capital de Parinacochas. Tal es el caso de Antonio y de otros jóvenes de menores recursos que contemplaban la llegada de SL como una salida de la pobreza:

La juventud quería acoplarse. Soy uno de ellos. Estaban esperando que llegue al distrito porque nos decían que nosotros íbamos a gobernar el país y, como usted sabe, nosotros éramos marginados en esa zona, pues con esa ilusión nos queríamos irnos. Y militarmente nos decían, a veces nos enseñaba a los jefes de la policía, del ejército cuando a veces en las elecciones llegaban los capitanes, los comandantes y los coroneles en helicóptero. Nos decían que nosotros podíamos ser iguales, por eso nos decían que le apoyemos, por eso la juventud quería enrolarse a sus filas (Antonio, 40 años).

La juventud en número considerable tenía la intención de pertenecer a las filas de Sendero porque buscaba la posibilidad de ascenso social y económico, pero la desecharon por los sufrimientos que pasaba:

Cuando recién empezó los jóvenes querían irse con ellos porque era una forma de tener algo. Cuando empezaron a matar gente y llevarse a la fuerza, todos empezaron a temerle. También los mismos terroristas venían y contaban como sobrevivían, por eso ellos ya no querían apegarse. Comenzaron a dudar de ir con ellos (Julio, 52 años).

Al inicio, las noticias sobre Sendero fueron diferentes. Para algunos pobladores hacía justicia de los abusos cometidos por las autoridades y del poder económico. Esta «aparente aceptación» rápidamente se esfumó cuando empezó a cometer excesos, como asesinar y robar campesinos: «En un principio, como le digo, estaban buenas: se limpió el abigeo, el robo, había justicia; el problema era cuando comienzan a matar a la gente. Primero entraron a Coracora, posteriormente entraron a Pauza y a Lampa el 88» (Antonio, 40 años).

Cuando aún no hubo presencia de SL en Páucar del Sarasara, lo sucedido en Coracora era lo único concreto y cercano. Luego, en esta parte de Ayacucho, no hubo

información sobre SL en cuanto a hechos recientes<sup>95</sup>. No pasó mucho tiempo para que reaparecieran al norte de la provincia, tal como narra Jesús:

Eso sí fue un poco horrible. Cuando comenzó el terrorismo desde el 84 para adelante hemos sentido más fuerte en nuestra zona como pueblos vecinos. En Coracora mataron a uno y su hijo lo llevaron, y su mamá quedó invalida. Noticias no más llegaban. Un día desapareció [no tuvieron noticias], de ahí aparecieron por la quebrada arriba pues, Hupauacho, venían por esa zona, avanzando hacia la quebrada. Entonces ahí en Huataca era real, dice pues, le han cortado el cuello al Teniente Gobernador y Agente Municipal de Huataca. Mataron a los dos en plena plaza, de ahí comenzaron (Jesús, 58 años).

En pueblos de la provincia, el abandono a los cargos políticos y comunales no se dejó esperar: eran renunciados o dejados; en otros no fue inmediato, en corto tiempo no tenían autoridad alguna en la provincia. El miedo era tanto que dejaban el cargo como lo recuerda Antonio:

Las autoridades políticas casi no tenían instrucción buena, es casi figurativo. Por miedo, abandonaron sus cargos y, en reemplazo de ellos, los terroristas vinieron y formaron los famosos comisarios representantes y esta zona era casi liberada gobernada por el terrorismo, pero sin ellos [Sendero] (Antonio, 40 años).

La percepción de la gente iba cambiando por las muertes que ocasionaba Sendero, más aún por las ejecuciones en la provincia de Páucar del Sarasara, porque en la mentalidad de la población estaba permitido castigar, encarcelar, pero no dar muerte:

La gente decía que eran malos, que siempre iban a matar a la gente porque a ellos no les gustaba el adulterio, eso ellos odian. Ellos querían que sea para todos iguales y no le gustaba que sea así mezquino, menos adulterio. Por eso ellos paraban matando a la gente, pero en Lampa no han llegado a matar a nadie, pero de Marcabamba, Sequello pa' arriba y Pauza, sí han matado.

---

<sup>95</sup> Las primeras noticias concretas en la provincia sobre S.L. fueron de la comunidad de Huataca. Y lo que sucedía en Oyolo con dos profesores no tuvo efecto entre los pobladores de Páucar del Sarasara. Salvo cuando el 88, un contingente militar fue a Oyolo para desaparecer al grupo que empezaba a atraer seguidores. Dicho acto pasó desapercibido para las distintas comunidades porque los integrantes de SL no tuvieron una actitud beligerante.

Cuando mi hermana era profesora, ella, pue, ha visto todo eso: cómo lo han volado la cabeza y su cuerpo, así como esta nomás lo han enterrado y la cabeza lo han votado a un costado (Conse, 50 años).

Las incursiones progresivamente fueron causando temor a la población, más aún en aquella que poseía una propiedad considerable. A medida que la violencia política crecía, eventualmente aparecían patrullas militares en la zona, con un número entre 14 y 16 miembros. Las patrullas a veces causaban zozobra entre la población porque confundían al campesinado con SL e interrogaban a los comuneros para obtener información:

El ejército que estaba acantonado por Chaviña hacia patrullaje por Páucar del Sarasara antes de que en la zona hubiera presencia fuerte del grupo de Sendero Luminoso. Este tipo de patrullaje no solo se reducía para ver si había presencia de dichos grupos, sino que también hacían reuniones en los pueblos que visitaban y, en dichas reuniones, creaban conciencia contra dicho grupo [SL]. Pero este no solo era bien visto, sino que también era enterarse y tener información de dicho grupo. Por ello, se puede decir que el patrullaje realizado por el ejército tenía una doble acción: una, la de ver si en la zona había presencia de Sendero Luminoso, y otra es la de dar a conocer sobre dicho grupo a los pobladores que no conocían (Flavio, 69 años).

Las patrullas militares que transitaban por la comunidad realizaban reuniones desacreditando a SL para que no tenga acogida en la zona y la población este de parte del ejército: «Cuando venían las patrullas militares, decían que la población debe estar unido contra los antisociales, más bien deben apoyar al ejército, eso es lo que decían cuando venían haciendo sus patrullas» (Claudio, 53 años).

Las patrullas del ejército ya no cruzaban la comunidad cuando SL hizo su ingreso con fuerza en la provincia, como manifiesta un comunero «Pero cuando la violencia empezaba a ser más fuerte, las patrullas militares ya no venían por la zona» (Flavio, 69 años). A partir del ingreso de SL y la desaparición de las patrullas militares hubo un desgobierno.

### 3.2 El ingreso de Sendero Luminoso a las comunidades desde 1988

Luego de ingresar a la provincia, específicamente en la localidad de Huataca, SL empieza su avance hacia el sur. En cada comunidad que ingresaba realizaba reuniones para transmitir su política y ganar aceptación, pero las reuniones se llevaban a cabo en un contexto tenso y cualquier hecho alteraba el desenvolvimiento de la misma. Los comuneros de los diferentes pueblos tenían distintas percepciones de las reuniones e impresión de SL:

Él [integrante de sendero], a la reunión [me dijo], ya muy bien le dije. Vi, cuando se volteó, el arma a la bandolera escopeta, carabina que cosa sería, pes, como era la vez primera [...]. Pues, esa noche habían capturado a las autoridades de Sequello al teniente, al agente, no le habían encontrado al presidente de la comunidad, a dos envarados más [habían capturado], los había amarrado con las manos atrás, los habían cerrado en un cuarto, bueno eso no sabíamos. De madrugada o de noche cómo será pues seguro, habían venido a la escuela, en la escuela habían abierto las puertas, habían sacado las banderas nomás, después había una oficina de correos los telégrafos, el aparato del telégrafo lo habían sacado afuera. También de la casa comunal habían sacado, la comunidad tenía repleto guardado de víveres (Dante, 73 años).

El ingreso a las comunidades era con un día de anticipación, en la noche o en la madrugada para sorprender a los comuneros antes de que fueran a sus chacras. Se hospedaban en la entrada o salida de la comunidad con la finalidad de retirarse si hubiera peligro. SL buscaba tener presencia como un ente bondadoso que distribuía, pero a costa de los intereses de la comunidad, como en Sequello. Los comuneros se enteraban en plena reunión de la captura de las autoridades, cuando hacían «justicia popular» o «intento». El comunero continúa narrando los hechos del 2 de octubre de 1988:

Estamos contra el gobierno. Alan, a nuestros compañeros, lo ha matado en el Frontón [19 de junio de 1986] abusivamente. En eso, ¡blum!, vinieron en formación los hizo arrodillar [a las autoridades]. Para todos cocinen dijeron.

Ya eran las doce. En eso, llamó a cinco personas, de cada olla comenzaron indistintamente a servir a ellos, pensarían que estaba envenenado. Hasta mientras que pase la digestión hicieron levantar a las distintas autoridades que estaban ahí. Un profesor en eso [dijo] una preguntita ¿qué es lo que van hacer con las autoridades? ¿Qué cosa hizo el gobierno con nuestros compañeros en el Frontón? ¿No lo mataron? Igualito tienen que morir. Perdón, compañero, es la vez primera que ustedes entran acá; ellos no son autoridades nombradas por el Gobierno, tuve que decirle. Solamente cumplen una función en la comunidad de forma gratuita: su misión es notificar para las faenas comunales, van de casa en casa, cumplen periodos de un año. Bueno, dijo el jefe, tres son liberados, pero uno tiene que pagar, le señalan, era el envarado. En quechua todavía, es el que hace los *kamachiq*<sup>96</sup> nomás. Como era la vez primera, así que por esta vez van a ser disculpados. No les pasó nada a las personas que comieron de las ollas, comenzaron a servir a su gente. Bueno, ahora vamos a nombrar a los comisarios los que van a gobernar a la comunidad, los dos van hacer los comisarios. Efraín empezó a decir: compañeros no ignoren el ejército, están haciendo sus recorridos así que ahorita de hecho vamos a ser comisarios, nos va a fusilar. Tienen razón [dijo el integrante de Sendero]. Como es la vez primera, poco a poco nos vamos a conocer bien. Señores, tienen que repartir a toditos todos los víveres que está afuera, dijo (Dante, 73 años).

La gente empezó a temer a SL por su discurso y sus posibles acciones en las reuniones. Una de las primeras acciones que tomaron los comuneros fue convertirse en simples espectadores. Fue una excepción que los integrantes de SL dejaran con vida a las autoridades y no nombrar a sus autoridades, a pesar de que los mismos integrantes el día anterior dieron muerte a las autoridades de la vecina comunidad de Huataca. Quedaba claro que dichos integrantes hacían pública su desconfianza a la comunidad con el posible envenenamiento de los alimentos. Luego de ingresar a las comunidades de Huataca y Sequello, estos pueblos fueron visitados continuamente, convirtiéndose en lugares de paso para el avance al sur con destino a Marcabamba y Pauza, principales centros económicos de la provincia, atractivos para Sendero por ser puntos estratégicos.

---

<sup>96</sup> *Kamachiq*, es quien da orden. El comunero se refiere como *kamachiq* a quien ejecuta lo ordenado.

Cuando SL ingresaba a las comunidades, explicaba el motivo de su presencia y de su lucha, a la vez buscaba hacer justicia a su manera e incorporaba nuevos integrantes a sus filas. La intención de SL era permanecer en el imaginario de la población con el nombramiento de los comisarios en cada comunidad. Algunas de las comunidades aceptaban a las autoridades nombradas por SL, mientras que otras no, por la poca población que tenían, y si existía comisario en un pueblo, era contra su voluntad, tal como fue el de Marcabamba:

Nombraron comisarios en Marcabamba y en Sequello también, había un tal Chirinos, comisario. A quienes pasaban [por su localidad] pedía colaboración, vuelta [nuevamente] para irse a tirar [libar licor] a la cantina. Era colosal. En Marcabamba nombraron a Pancho, estaba como autoridad, hasta que inclusive querían llevarle, como llegaban constantemente a Marcabamba por temor por la matanza tenían que aceptar nomás, ya pues, claro aunque en sí no han actuado. También tuvo que valerse esa vez, pues, para que los soldados no le hagan nada, se valió de la autoridad de Ayacucho, tuvo que valerse de altos personajes para librarse porque le pusieron contra su voluntad, para que no le maten tuvo que aceptar ese cargo. El comisario era como un gobernador, pues podía juzgar, ordenar (Dante, 73 años).

Las concentraciones se daban en locales de gran capacidad, como plazas, iglesias, escuelas, casas comunales, entre otros. Las reuniones en la provincia a veces se realizaban de forma simultánea en diversas comunidades o a medida que ingresaban a los pueblos. Sobre el tema un comunero manifiesta su experiencia fuera de su localidad:

Yo estaba en la iglesia de Mirmaca. Habían llegado a Mirmaca. Ahí habían metido a todita la gente en la iglesia. Cuando fuimos con el carro nos hizo bajar a toda la gente. Como yo ya conocía, me metí nomás, pues. Sus prédicas dieron, después vuelta salimos. Ya no pude ir a Pauza, porque otro grupo dice que estaba en Pauza. Entonces yo ya me regresé a pie nomás ya. En eso también en Sacraca también lo habían juntado, inclusive estaban juntando. En la esquina estaba el jefe con otro también. Entonces le digo: compañero acabo de venir de la reunión de Mirmaca, estábamos en la

iglesia, así que disculpe, pues, me muero de hambre, como en ese tiempo ya les conocía, así que con su permiso voy a seguir el viaje. Yo soy de Lampa. Ya pues, siga nomás, compañero, me dice (Jacinto, 63 años).

En la reunión concentraban a toda la comunidad. Aquellos que ocasionalmente pasaban eran obligados a quedarse y a oír la exposición ideológica de Sendero. Cuando ingresaban a las comunidades, la parte estratégica fue incomunicar: mientras permanecían en ella, no dejaban salir a nadie:

Una reunión grande ha sido en Sacraca. Todos los lunes bajan los carros de Lima. Esa vez hemos ido a Pauza. Cuando regresamos habían amontonado [reunido] a todo Sacraca. Dice que habían llegado eso de las tres de la mañana, habían acorralado al pueblo. Nadie salía, sus vacas, sus chanchos, sus gallinitas: todo estaba en sus casas de hambre. A todos los hombres, al templo, a la iglesia lo habían metido, pues, y las mujeres en sus casas. Después, nosotros veníamos en el carro a las doce del día. ¿Acaso dejaba bajar del carro a todititos? Ya está chorreando de tanto sudar. Por nada, no dejaba bajar, voy a ir a orinar, nada señor, sentado ahí. Había como cuatro, cinco empresas [omnibuses], tanto que iba a Lima como los que venían, en Sacraca lo han concentrado. Después, eran como ocho, diez hombres, mujeres también habían ahí. Eso de la una de la tarde: a ver salgan todos, a la iglesia, todititos, y ellos tenían esos fusiles viejos. Uno [de ellos] subía a las andas, empezaba hablar, ustedes nos tienen que apoyar a nosotros. Venimos a difundir el pensamiento Gonzalo. Toda la gente ahí, tiraba media hora su rollo [discurso], otro también sube ahí, y empieza hablar ahí (Ciro, 62 años).

En la reunión, los comuneros eran obligados a oír la exposición. Algunos por primera vez oían mencionar a personajes y conceptos desconocidos. La reunión fue unidireccional: no se aceptaba interrogantes o reflexiones. Si ello ocurría, se le desplazaba a la persona a otro espacio para callarlo porque la polémica no estaba permitida. La mayoría de la población no entendía al expositor. La permanencia de SL estaba caracterizada por el temor general a las reacciones de sus miembros:

Ellos solamente se basaban de Abimael Guzmán, pensamiento Gonzalo. Simplemente ellos eran. Como habían tomado a los muchachos de aquí de la

zona nomás, no sabían lo que es nada, ni la teoría, ni lo que se trataba la doctrina, nada. Solamente se habían grabado unas cuantas palabras. Eso nomás repetían en donde sea. Parece grabadora. La gente escuchaba nomás y no entendía nada. Tampoco podías decir esto es así o asá. Justamente algunos hablaban. En Pauza, él [no indica el nombre] empezó a gritar, dice pes, acaso así empieza en Rusia todas estas cosas, no son así. Mucho hablaba, entonces le había llamado a un rincón para callarlo (Ciro, 62 años).

### **3.2.1 Comuneros obligados a colaborar**

Al ingresar a cada comunidad, los integrantes de SL solicitaban colaboración antes y después de la reunión para el mantenimiento del grupo armado. Al inicio, el apoyo estuvo de acuerdo con las condiciones de cada comunero:

Constantemente ya empezaron a venir semanales, ya era lugar de alojamiento. Al día siguiente, al toque colaboración: todo el mundo un solcito, dos solcitos o diez soles a colaborar como sea. Me toca [la puerta], pues, un jovencito y una chica más, tun, tun, así que me dice: la colaboración con fruta. Plata no queremos, fruta dijo, como eran jovencitos; pasen cójanse pues les dije, ¿Qué? me dice: dentro de diez minutos a la esquina un saco de fruta. Ese rato no había nadie, cada quien estaría en el ajeteo de coger sus frutas. Yo que nunca estaba acostumbrado a subir tenía que trepar a la naranja, a la lima, sacar un saco y cargar (Dante, 73 años).

La colaboración a Sendero dependió de la posibilidad de cada poblador: si tenían tienda, donaban víveres, ropa, zapatos, zapatillas, pilas, etc. Los campesinos donaban algún objeto que gustaba a los integrantes de SL. También solicitaban según sus requerimientos, como en el caso del profesor de la escuela de Lampa:

Cuando vinieron algo de veinte, me dijo: Tú eres profesor, tienes que darnos una docena de buzos y zapatillas, y le dije de dónde voy a sacar tanto, si tuviera tienda sí, pero no tengo. Le puedo colaborar con esto [indicando su casaca] no tengo más, le dije (Ciro, 62 años).



Aparentemente, la colaboración era voluntaria: cada campesino aportaba según sus posibilidades, pero no reflejaba la realidad porque casi siempre SL solicitaba según sus necesidades inmediatas y, en ocasiones, obligaba. Si algún comunero se negaba, era ejecutado, como evidencia un testimonio de lo sucedido en Marcabamba:

Vinieron los compañeros, ahí murió don Alfredo Canales [en Marcabamba]. Un señor justo [recientemente] había alquilado su tienda y él [inquilino] puso repleto su tienda de mercadería de todo. En eso pues, para su aniversario dice, don Alfredo siempre colaboraba con los compañeros. Él había estado un poco mareado y le había pedido un poco de colaboración para festejar: una ternera. No, no tengo. En eso se disculpó, y le dijeron que abra la tienda. Él se puso en la puerta diciendo: no, no, esa tienda no es mío. En eso se pone malcriado, mareado, ¡bum! Le había tirado su balazo y se desplomó. Le dieron otro balazo al candado. Abrieron. Al día siguiente, con un camión más, habían llevado mercadería hasta Sequello. Cuando se fueron, dice que había dicho: no me lo levanten el cadáver. Ya mañana lo levantan, después ya lo entierran. Cuidado con levantarlo ahora nomás (Jacinto, 63 años).

Luego de realizar las reuniones y de pedir colaboración<sup>97</sup>, SL buscaba animales y personas que estuvieran en condiciones de trasladar lo acumulado de los saqueos cometidos en la provincia. Los comuneros no tenían otra posibilidad que aceptar, en caso contrario, eran tildados de soplones. Describimos un hecho acaecido en Sequello:

---

<sup>97</sup> SL pedía apoyo cada vez que ingresaba a una casa. «La gente tenía miedo, aceptaban nomás que se alojen, que hagan reunión, daban colaboraban cuando les pedían. Cuando yo estaba en otro pueblo, estaban en reunión. Cuando fui a hacer tomar [agua a] mis vacas, se había subido una chica. Como vigilante estaba, para impedir que alguien entre o salga mientras dure la reunión. Cuando llego cantaba, lloraba; cantaba y lloraba a moco tendido la chica. No le dije y me regresé. Vuelta cuando estaba llegando a mi casa, justo yo me había comprado un zapato Hércules nuevo. Con eso me había ido. En eso, había un hombre con su arma: compañero, quítese el zapato, me dice. Como era bajo nomás, yo pensé que calzaría 39 o 40 nomás. Yo todavía le digo: cuánto calza, compañero. Justo, me dice, 40. Estos es pues 42. Yo ya sabía que se tenía que condescender. No se podía oponer en nada a ellos. Entonces más suave iré, porque yo camino a pie. Tenía que sentarme y quitarme los zapatos. Listo. Ya pues. A él se le había destapado toda la planta. Era también, era Hércules su zapato, pero todo usado, todo se había destapado. Como no hay ni zapatero quién iba clavar. Nada. Se puso y me dejó su zapato pues. Pero yo vivía ahí. Yo tenía otro zapato. Me puse otro zapato de 42, pero después yo lo hice arreglar. Lo dejé *chic chillantay*, lo dejé igualito y lo tenía como recuerdo» (Dante, 73 años).

Advirtió: todas las personas que tengan burros, bien acaronaditos con sus costales y sus sogas, no tengan temor que después igualito se les va mandar. En una semana están de retorno, de regreso, no tengan duda que van a regresar sus animalitos, no tengan miedo. Pero cuidado con aquellos con el cuento de que no tengo burro diciendo oculten sus burros. Tienen que traer todos los que tienen burro. Sagradamente a la hora ya estaban acaronados con sus sogas todos los burros, entonces a cargar. Yo recuerdo a tres personas escogió a un tal Edmundo, Alejandro, su papá era coracoreño [...]. Él me hizo recordar: nosotros hemos vuelto, pero hemos venido bien concientizados porque no hemos avisado donde hemos ido. Eso sí, nosotros hemos prometido para no divulgar. Ellos lo habían prometido. No recordamos, no sé qué cosa, de noche hemos viajado siempre, decían (Dante, 73 años).

El apoyo a SL o a las FFAA dependía de las instrucciones que recibían de cada uno. Con el primero, había que colaborar, ir a las reuniones, apoyar con fuerza bruta o aceptar ser comisario; con el segundo, se debía asistir a las reuniones, dar alimentación y hospedaje. Las comunidades actuaban bajo presión de uno u otro grupo por temor a las represalias.

### **3.2.2 Destrucción y terror generalizado**

El ingreso de Sendero estuvo caracterizado por el temor de los comuneros, porque ajusticiaba a su manera, a partir de la denuncia de los pobladores. Algunos comuneros sindicaban a sus compueblanos como adúlteros, alcohólicos, soplones, abusivos, explotadores, etc. A diferencia del Estado de derecho que abría un proceso, Sendero inmediatamente hacía justicia dando muerte al acusado. «A una señora mataron arriba [en un anexo del distrito de Lampa] porque tomaba» (Ana, 53 años). Con los mismos argumentos, matan a una mujer en Colta. Así se va creando una desconfianza general, porque cualquiera podría ser acusado.

Sindicar a una persona por rivalidad se convirtió en un acto peligroso porque cualquier rencilla antigua o reciente afloraba, y dicha queja tenía la posibilidad de terminar con la muerte del acusado. Aquí un testimonio que evidencia la ferocidad de esos años:

Cuando al terrorista le dices: «Esta persona se porta mal, abandona [a] sus hijos o se están peleando», a ese le matan, eso era. Por eso la gente se escondía en el cerro. A una familia no decías que era malo, sino le matan. Por ejemplo, una señora, cuando entró los Gutiérrez dice que agarró a su papá y a su mamá, y chancó la cabeza con palo, con palo te mata esos Gutiérrez, y la chica dice que agarró una piedra, y le tiró y los Gutiérrez con bala le hizo pasar por acá [indicando su pecho]. Pero ahora está viva, en emergencia lo han llevado para Lima todo sangrienta. A ellos también, los han hecho nudo por nudo los terroristas, eran seis primos hermanos. La gente tenía miedo (Ana, 53 años).

Los comuneros con terrenos de mayor extensión, en relación con otros, eran sindicados como gamonales y juzgados por Sendero, o aquellos que se negaban a asistir a las reuniones que organizaban. Tal acontecimiento sucedió en Lampa: Un poblador fue invitado a la reunión en la Plaza de Armas de la comunidad. Él manifestó que tenía que ir a su chacra a regar, pero su comentario fue tomado como ofensa y fue acusado de gamonal; sin embargo, el comunero solo contaba con dos pequeñas parcelas. Asimismo, las autoridades eran ejecutadas por ser representantes del Gobierno Central. No importó cómo llegó a ser autoridad. Lo que buscó SL fue desaparecer a las autoridades, y si se pudiera, estas tenían que ser nombradas por él, como comisarios, caso contrario eran ejecutados o perseguidos. Sendero se limitaba a entender que toda autoridad estaba al servicio del Gobierno Central y era designada por él, lo cual es en parte cierto. Las autoridades de las comunidades estaban por un año al servicio de esta, como los *varayoc*, presidentes comunales o los repartidores de agua, que no tienen nada que ver con la política del Estado. Se debían a una tradición ancestral para el buen funcionamiento de la comunidad.

Las acciones que ejecutó SL en la provincia estaban relacionadas con la destrucción de las instituciones del Estado, así como con los representantes de la misma. Los hechos ocurridos en Marcabamba, Colta, Pauza, Huataca, entre otras localidades de

la provincia, así lo demuestran. El temor que causaba la presencia de Sendero o los rumores sobre dicho grupo en la región fueron generalizados y catastróficos. Asimismo, trajo como consecuencia desplazamiento poblacional, intransitabilidad, desconfianza, temor, etc.

Un elemento significativo que se debe tomar en consideración dentro de la propaganda de SL son los vehículos que circulaban en la provincia. En el valle causaban zozobra los mensajes en los carros que iban de Marcabamba a Lima. Aparecían escritos con diversas frases y cerca de la ventana del conductor colocaban una bandera roja con su hoz y martillo. Esto daba a la población una sensación de temor, porque asumían que estaban en el pueblo vecino, viajando en el bus o que pronto entrarían en el suyo. «Escribían en los carros, de los martillos ponían, decían pues terroristas, pintaban en las paredes, afiches también ponían, bandera también ponían» (Conse, 50 años).

### **3.2.3 Caminos peligrosos para los comuneros**

El tránsito por los caminos y trochas de la provincia no era seguro. Se daba la posibilidad de encontrar columnas militares o de Sendero. Cualquiera de los grupos realizaba preguntas y una equivocación en la respuesta traía problemas. El temor era generalizado cuando iban de viaje. Algunos comuneros manifiestan que «iban por las chacras, mientras que otros por los cerros». Cualquier persona desconocida con quien se cruzaban era un peligro potencial. La desconfianza y la inseguridad causaban caos en las vías de la provincia, desestabilizando la vida cotidiana de los campesinos. Un comunero narra su experiencia cuando SL transitaba de un pueblo a otro:

La noche anterior estaban en Marcabamba, inclusive mataron a un profesor, era alcalde<sup>98</sup> esa fecha. Yo venía de Sequello, estaba con miedo, porque en mi costalillo traía machete, dos machetes traía para hacer [trabajar]. Cuando me encontré con Sendero, me revisan dije, por eso estaba nervioso, para qué

---

<sup>98</sup> Según la población, el alcalde de Marcabamba fue ajusticiado delante de los comuneros por miembros de SL en una reunión en la Plaza de Armas.

llevas ese machete, algo me va decir, arma de defensa, algo me va decir. Menos mal se fueron nomás. De arribita vi allí, ya estaban [en Vilcar], justo cuando ellos llegaban a la plaza había ya un montón [de personas] en la plaza. Cuando llegamos a Marcabamba, nos dijeron lo que había pasado (Dante, 73 años).

El peligro en las vías de la provincia no solo estaba en el valle, sino también en las partes altas, donde la circulación era mínima porque las distancias entre comunidades eran lejanas, haciéndolas más peligrosas. Las costumbres ancestrales de salir de viaje por la madrugada se socavaban, por lo cual se desarticulaban las rutas largas que tenían los comuneros.

### 3.2.4 En nombre de Sendero Luminoso

Lampa no estaba exenta de actividades que realizaban algunos pobladores para hacer justicia desde su punto de vista, haciéndose pasar por Sendero y cometiendo actos ilícitos. Asimismo, causaban zozobra entre la población. Otros pueblos también sufrieron el terror de sus compueblanos o de comuneros de pueblos vecinos.

La población tuvo conocimiento de ambas posturas sobre Sendero (ayudaban o atemorizaban a la población). Siempre estaba el miedo a lo desconocido, y precisamente este hecho fue aprovechado por malos elementos de la provincia para lucrar tomando el nombre de Sendero. Sus apariciones fueron en las fiestas patronales<sup>99</sup>, donde había movimiento económico:

Primerito han aparecido ratero, ratero en la fiesta, a los señores lo golpean, a un señor, en Congonsa era fiesta, el señor se ha ido a la fiesta esos rateros han entrado y lo chancaron su cabeza, acá en su cabeza, a su señora

<sup>99</sup>

#### Libro de caja 2 del Consejo Distrital de Lampa

Año	Concepto de recaudación en la feria patronal de junio	Monto en Intis
1988	Por autorización de establecimiento	2825.00
1989	Por autorización de establecimiento	400.00

Se observa un decaimiento en la recaudación del municipio en la feria de Lampa. Asimismo, se debe tener presente que la feria en 1988 se realizó antes del ingreso de SL a la comunidad de Huataca y de la hiperinflación.

también. Llevaban arma, robaban ganado lo que hay en tu casa, plata. Por ahí nomás también entraron los terroristas, por eso los terroristas han matado esas gentes<sup>100</sup> que robaban diciendo somos terroristas (Ana, 53 años).

Dicho grupo (aquel que actuaba en nombre de Sendero sin serlo) obtuvo respeto en la zona; sin embargo, en 1989 fue perseguido por las fuerzas del orden debido a su ilícito accionar, aunque sus actividades se desarrollaban desde años anteriores. Las consecuencias arrastraron a sus familiares, pese a no tener vínculos con ellos, como sucedió con la familia Gutiérrez que migró a Lampa. La fuerza armada capturó al jefe de familia y lo llevó a Colta, donde estuvo varios días. Lo dejaron a su retorno por Lampa al no encontrarle culpa. La población estuvo confundida con el accionar de los ocasionales visitantes porque el discurso de las acciones fue diferente y no reconocían cuándo estaban frente a un ladrón o ante Sendero, como manifiesta una pobladora: «Algunos terroristas también eran rateros<sup>101</sup> pues, porque de Incuyo han robado de tiendas. Cuando no podían llevar, iban con burros y caballos, con todo eso se lo llevaban aquí en el Wayku [parte norte del valle de Wankawanka]. También la gente robaba diciendo “soy terruco”» (Ana, 53 años).

En el nombre de Sendero, asaltaban colegios, tiendas, campesinos; desarmaban vehículos abandonados. Su accionar era de noche, casi nunca realizaban reunión y siempre andaban encapuchados con sus escopetas. Por eso, la gente tuvo temor:

Había gente que se hacía pasar por terroristas; robaban tiendas. Había personas que pertenecían a pueblos vecinos y venían vestidos con uniformes de militares o de terroristas; pedían colaboración, quemaban tiendas. A ellos por miedo, quién se va atreverse, no se podía hacer nada en contra (Julio, 52 años).

Al encontrarse en una situación complicada, los diferentes comuneros de la zona vendían lo poco que poseían para ir a «las ciudades seguras». Dicho acontecimiento era aprovechado por quienes buscaban hacer dinero fácil:

---

<sup>100</sup> Quispe, 2011, pp. 88-89.

<sup>101</sup> Sánchez, 2007, p. 178. Un testimonio recogido por el autor indica que “los terroristas se han vuelto rateros”.

Había un caso, un tal hombre, no te voy a decir su nombre, así que se dedicaba a la compra de reses, compraba dos, cuatro reses semanales. A Rivacayco volvía. A veces me decía una cerveza y le aceptaba. Constantemente se iba a Rivacayco y venía, pues, llegué a saber, venía y vuelta rápido se regresaba, hábil el hombre, pues. Se había conseguido su máscara, tendría su revólver algo, dice que compraba normalmente sus reses. ¡Bum! En la noche se enmascaraba, dice que se metía donde las personas que había comprado, dice que le decía que has vendido tus reses, así que colaboración para los compañeros. Así que de miedo la gente todo le daba, vuelta recogía su platita tranquilamente se venía con sus reses y vuelta con su capital (Dante, 73 años).

Asaltaron y quemaron tiendas en Lampa, y antes de quemar saqueaban para no levantar sospechas. Como sus ilícitas acciones le daban buenos dividendos, sus compueblanos empezaron a sospechar y, para no tener represalias, huyeron de sus comunidades, pero fueron capturados (en Colta). Algunos murieron en su huida y otros migraron a provincias vecinas:

Después, en su mismo pueblo empezó [a] hacer esos asaltitos como le gustó fácil, no era compañero, sino que era astuto nomás, pues. Creo que ahora ya tiene su negocio en Coracora, tenía que abandonar su pueblo porque ya le descubrieron; así pues, muchos han hecho [plata]. Hay muchos que estaban en las filas de los terrucos, que también se afiliaban, también asaltaban duro. En las casas, todo objeto de valor, agarraban radio, plata. Ahora son negociantes y aprovecharon bien; hay gente hábil, hábil somos los peruanos, hábiles para eso (Dante, 73 años).

En el hurto de las tiendas e instituciones del Estado no solo están involucrados comuneros tomando el nombre de Sendero Luminoso; también se encontraban integrantes de SL que habían desertado y estaban huyendo. Para tener recursos en su huida, seguían denominándose «miembros del grupo beligerante». Valiéndose de ello, atemorizaban a las poblaciones:

La comunidad [el caso de Colcabamba] tenía un padrillo, eso pues lo han dado vuelta [dieron muerte]. El toro pesaba trescientos kilos, justo era en carnaval, pe. Vinieron una pareja nomás, un hombre y una mujer; esa vez

presidente de la comunidad era don Clemente Paucarima, le han buscado. «¿Dónde está el toro? Mañana a las ocho en punto me trae usted a la plaza», le han obligado, a toda la gente le han dicho. Como es carnaval, le han matado el toro; el que le mató era el gobernador de Lampa. Como ellos no sabían que él era, le obligaron a matar, pues la gente decía que él sabe matar y lo han buscado en su propia casa. Una parte nomás cocinaron y la carne le han repartido a toditita la gente, a tres kilos, a cuatro cada uno; esos eran desertores, dice. Una vez incursionaron a la provincia de La Unión, a Cotahuasi, de ahí se habían escapado, pue, de un tiempo le han capturado por Colta, le habían hecho tomar a los dos como era carnaval. Lo han llevado a Pauza, luego a Ica. En Colcabamba había la tienda comunal que vendía arroz, azúcar, todo eso, puro víveres; esa vez estaba conduciendo Primitivo Paucarima, le han pedido la llave. Después empezaron a vender todos los productos que había ahí, pues azúcar que costaba tres soles el kilo lo han rematado un sol el kilo así a la población, y la población comprando aceite que costaba tres soles a dos soles; esa plata se lo han llevado (Ciro, 62 años).

### **3.2.5 El ingreso de Sendero Luminoso a Lampa**

La población no recuerda la fecha exacta en que SL ingresó a la comunidad, pero, según manifiestan, fue en el mes de abril de 1990, cuando empezaba las primeras cosechas en las huertas de la toma de Piscina. Ante dicho acontecimiento, la población quedó asombrada. La tardía presencia o ingreso a la comunidad fue por la poca población y el poco interés que representaba Lampa para el grupo armado. Gran parte de los comuneros se hallaba escondida fuera del pueblo. Quienes estaban en sus domicilios eran los que tenían hijos menores de edad o ancianos, como el caso de Conse, que estaba embarazada:

Salí a la puerta, pero cuando aguaité a la puerta por el hueco, vi que estaban bien al chaleco y su pasamontaña y abro la puerta y casi me desmayo y yo tenía que arrimarme a la pared porque estaba en barriga [embarazada]. Y me



dice «compañera, no tengas miedo, no va pasar nada, háganos pasar, queremos entrar» y entraron de frente al cuarto donde el lamparín estaba ya prendido. Después me dijo «tienes que salir a la reunión afuera» y ese ratito me sacó. Entraron a la casa a ver cuántas personas vivían y yo enseñé al niño [que me acompañaba], a mi hijo, al Manuel, estaba chiquito. «Tú tienes que salir, tú tienes que ir a la reunión porque toda la gente está saliendo» y hemos salido (Conse, 50 años).

El día anterior entraron a la comunidad. Se hospedaron en la casa de don Enrique y no dejaron salir a nadie de la familia para que no dieran la noticia. Recién al día siguiente por la mañana salen a tocar las puertas para la reunión. Luego de congregarse a la población en la plaza, se inició la reunión:

Eran solamente dos jefes, ellos se identificaron como vecinos del departamento de Apurímac, apurimeños. A ellos no les gusta todo lo que hace el Estado. Ellos querían destruir todo lo que hacían en el pueblo, en cada pueblo la parte del Estado, la plata del gobierno sucio; con eso construyen. Luego, que nosotros no queremos ver adulterio por nuestra parte, nosotros odiamos los abusos de los terratenientes, eso que tienen un poquito solvente, que tienen en cada pueblo. No falta, pue, será con tu desenvolvimiento o algo más; han trabajado antes, por eso tienen algo, así que eso es desigualdad. Ellos querían la igualdad y eso hablaban y después no le gusta la desobediencia; cuando ellos llaman a una reunión, todos deben obedecer, nadie debe hacerle la contra. En la reunión comenzaron [a] hablar; ahí vino a la reunión toda la gente del pueblo. En eso, en el canto le habían pescado tempranito a Leodán; le habían dicho: «Compañero, a la reunión». «Qué reunión, qué tengo que hacer con la reunión yo», le había dicho. «Yo estoy yendo a trabajar a mi campo», le había contestado; pucha, le increpaban, le habían traído de frente a la plaza. Ahí estábamos todos en la fila parados, comenzaron [a] hablar, hablar. Fuerte el sol ya, como las nueve y media o diez de la mañana sería, pues. La Purificación, agarró, se fue, como había sombra en el parque de los cipreses; entonces ese challhuanquino dijo pues: «Compañera, póngase a la fila o le blanqueo [o la mato] con el arma». Ella tomó en broma seguro, «tengo que ir por acá»; «no, usted se pone o sino»; ella se puso en mil colores, se puso a la fila

nomás, nadie podía decir nada. Leodán estaba arrodillado en la pampa durante la reunión. En eso dijo: «Nosotros somos compañeros que ponemos en orden por aquí por allá, nuestra política de nosotros tiene tres partes: la primera es la violencia, la segunda la destrucción y la tercera es la reconstrucción». Así no sé cómo, yo no entiendo eso. «Después de construir con tanto sacrificio, el pueblo ha hecho, y van a reconstruir con qué alma, de dónde van a sacar dinero y tiempo, qué clase de modalidad tienen ellos», dije, entre sí pensaba, pue. Una cosa por decir, un puente lo destruyen y para reconstruir esos puentes cuestan millones. «Ahora a ese individuo vamos a juzgar compañeros, hay que juzgar compañeros», dijo; mi hermana estaba por ahí dijo: «Compañeros, por favor, por qué le van a juzgar a ese chico, es mentalmente enfermo». «Usted se calla, acaso usted es abogada de quién, por qué tiene que abogar». Le apuntaron también, así que santo remedio, ella también se quedó calladita. Nadie podía decirle nada a esa gente, era intocable (Juan, 53 años).

La argumentación que hacía la gente a favor de la enfermedad mental de Leodan dio sus frutos, porque perdonaron la vida del comunero, manifestaron para próximas oportunidades no serían flexibles. Al terminar la reunión, los comuneros fueron a sus actividades y los militantes de Sendero se dirigieron a la casa de doña Cirila. Obligaron a las madres a cocinar para ellos y los acontecimientos continuaron:

Ellos pidieron dónde cocinar. En la casa de Alfonso, ahí ubicaron para que cocinen para ellos. Ese grupo se habían metido a la tienda a tomar, a la cantina del Gordo, esos dos terroristas con Rodolfo, no sé quiénes más (Jesús, 58 años).

Luego de la reunión, los pobladores se dispersaron. Solo permanecieron quienes ayudaron en la cocina en el domicilio de Cirila, donde prepararon el almuerzo y sirvieron a los terroristas. Posteriormente se retiraron a sus hogares. Los sucesos en la casa de Cirila se tornaron difíciles; así recuerda un integrante de la familia:

Luego que la reunión terminó todo y el señor [Sócrates, uno de los jefes de la columna senderista] dijo: «Vayan todos, ya nos fuimos todos, a su casa cada uno». Después tres nomás regresaron a la casa de mi mamá, se han metido, como la puerta está junto nomás, y me dice, «vamos a descansar

compañera» me dice, «usted tiene un cuarto» «sí» le dije «aquí tengo un cuarto» le dije «sí, claro, el de mi hermano». Hago entrar a su cuarto, ahí está su cama; «descansen ahí, pues, y yo sigo escogiendo mi trigo». Cuando ya estoy moliendo, todo el mundo venía con su olla, con su costal, con su leña y me dicen «sabes qué, compañera, nos vamos alojar, háganos alojar», qué le voy a decir y han entrado con sus cosas y han cocinado ellos. Ellos han pedido colaboración casa por casa, la gente daba cuestión de comida, cuestión papa, arroz, fideos, aceite, carne, leña, olla. Ellos han cocinado y lo primerito que han dicho «denle a la compañera, a ella no le digan nada porque está mal, está gestando y no queremos tener problemas». El jefe estaba en la casa de Juana, a él no se le ha visto, él es Sócrates, de él nunca me olvido, él era diplomático (Conse, 50 años).

El pueblo tenía un carnero [semental] merino donado por el Estado. Servía de reproductor para mejorar la raza en la comunidad. En esa oportunidad, el carnero se encontraba con las ovejas de la señora Otilia. Durante su estadía, los terroristas mataron el cordero; sirvió de almuerzo y cena, como detalla el siguiente testimonio: «Han matado el carnero semental, se lo comieron; con eso prepararon la comida, ellos mismos han matado. Urbano vino después para la comida, vinieron ellos también [algunos comuneros]» (Conse, 50 años).

La población estuvo atemorizada con la presencia de los terroristas en el pueblo; también Conce, porque estaban hospedados en su casa. Esto conllevaba a que no pudiera realizar sus actividades cotidianas con normalidad, agravado con el embarazo que llevaba. A la vez existía la posibilidad de la aparición de una patrulla militar:

Yo me paraba escondiendo, más que estaba con mi barriga, mi embarazo ya tenía seis meses. Cuando ya nos fuimos a dormir, ellos seguían tomando<sup>102</sup> afuera, ¡ah! dispararon, afuera empezaron a discutir. Nosotros [refiriéndose a los integrantes de la familia] estábamos adentro en la cama y yo escuché que sonó; ahí es cuando yo me asusté y todos se levantaron. «Ahorita a la

---

<sup>102</sup> Según los comuneros que asistieron a la casa de Cirila, los integrantes de SL celebraban el cumpleaños de uno de sus miembros con música cuzqueña.

compañera le va pasar algo y a su bebé», empezaron a decir. Al que disparó le pegó (Conse, 50 años).

A pesar del discurso de igualdad, solidaridad, entre los miembros de Sendero se daban abusos, especialmente hacia las mujeres, aunque dichos actos se llevaron a cabo cuando estaban ebrios. Lo observado por la campesina fue un hecho de violación<sup>103</sup>:

En la cama pue, ahí han hecho su fiesta a ellas [integrantes femeninas de SL] entre tres, cuatro hombres. Hombres han agarrado, le han hecho gritar todo, ahí teniendo sexo pue, las chicas gritaban pues, a las chicas las violaban, las chicas no querían, gritaban decían no, no, y los hacían pue. Ellos estaban mareados pue, no tomaban ellas, no querían que tomen ellas; por eso ya lo dije, «si quieren hacer algo, vayan afuera aquí está mi hijo». Cómo van [a] hacer acá; «cállese usted, compañera, no estamos faltando respeto a usted», qué le voy a decir, así todavía me respondió, después ya me quedé callada. Las chicas no decían nada (Conse, 50 años).

Luego de realizar la reunión y permanecer en la comunidad más de 24 horas, se retiraron pasada la medianoche con dirección a Sacraca, dejando algunas de sus pertenencias para recoger a su regreso. Antes de este ingreso, en el año 1989 ingresaron a la casa del alcalde de Lampa. En dicha incursión no encontraron al burgomaestre, pero el resultado fue catastrófico para Sendero: uno de sus integrantes disparó al otro pensando que era el alcalde. Dicho acontecimiento hizo que el alcalde abandonara el cargo y migrara a la costa. Mientras esto sucedía, los integrantes de la comunidad salieron de sus casas en la noche a otros espacios, a excepción de Urbano, que vivía al frente de la casa del alcalde, como lo manifestó en una entrevista en la ciudad de Lima.

---

<sup>103</sup> El testimonio de una alumna del colegio de Lampa que fue reclutada por Sendero, menciona que desertó de dicha columna porque la segunda noche los varones de SL empezaban a tener relaciones con todas las mujeres.

### 3.2.6 Desplazamiento, desconfianza y terror en las comunidades

La presencia de SL estuvo generalizada desde 1989 en Páucar del Sarasara. Causaron muerte y destruyeron instituciones públicas, como el caso de Pauza y Marcabamba. La población que no tuvo posibilidad de salir de su comunidad permanecía en la misma, mientras otros se desplazaban a diferentes ciudades buscando refugio:

Entraron a Pauza. Casi lo matan a un chico, un tal Morán. Para la fiesta del 25 de julio, había ido el chico a la fiesta, ahí estaban los terroristas pue. Ya pues, ahí al chico como era un poquito estudioso seguro pues estaría un poquito confiado, quería discutir con los terroristas y lo metieron bala los terroristas. Qué cosa nomás lo habría malogrado y lo trajeron de emergencia a Lima y se ha quedado hasta hoy día, ni más ha vuelto; sus padres todos se han venido. Qué no hicieron con el consejo de Marcabamba, Pauza, con el correo y la central hidroeléctrica [a fines de 1990]. Todo eso trajo la incomodidad para seguir viviendo en nuestro pueblo; ya no se podía [vivir], por eso yo también alcé vuelo con toda mi familia. Dejé todo, regalé mis sembríos, chacras que estaban para cosechar, animales; lo que querían darme lo remataba; sí pues, algunos se quedaron [en la casa y chacra de los migrantes] (Juan, 53 años).

A consecuencia del terror que causaba SL, la gente empezó a desplazarse y a abandonar sus pertenencias. Algunos dejaban terrenos a sus familiares o vecinos, aunque no siempre ocurría porque todos estaban dispuestos a salir de sus comunidades en busca de su tranquilidad, pensando que conseguirían presencia de las fuerzas armadas en las grandes ciudades o donde existiera.

Se desplazaban motivados por los ajusticiamientos, saqueos y el reclutamiento<sup>104</sup> de los jóvenes en la provincia. Familias enteras se desplazaron en vehículos que ingresaban al valle, ocasionado por el cambio de percepción que tuvo la población sobre SL. Al inicio fue de esperanza, pero con los hechos causaron temor generalizado.

---

<sup>104</sup> Sánchez, 2007, pp. 150-313. Describe el reclutamiento y la separación del entorno familiar, en el norte de Ayacucho durante la violencia política.

Los pobladores tenían desconfianza<sup>105</sup> a los forasteros, por lo que buscaron refugio en cerros, chacras, pueblos pequeños, entre otros, a pesar de no ser seguros. Las viviendas quedaban solitarias; no importaba dejarlas con todas las pertenencias por salvaguardar sus vidas:

Los que teníamos hijos, en la noche teníamos que sacar a dormir al campo, en el cerro, yo con mis hijas jovencitas, la otra todavía era chiquita, también Julián salía con sus hijas a los cerros a Tinyanapampa, Negrolluta por ahí, *alturakunapi puñuqkaniku puriqkaniku*,<sup>106</sup> ya no se podía vivir (Juan, 53 años).

La comunidad no contaba con ninguna autoridad representativa (todos dejaron sus cargos), mientras que otras se desplazaron a la costa. Tal es el caso del alcalde distrital y de Juan, que migró por ser exautoridad:

Yo también [migré]. Hablaban pues, están buscando a las autoridades que han pasado gobernador, jueces; caramba [yo] había servido de gobernador; de repente, estos malditos, caramba, van a venir [a vengarse] por el castigo que le hecho, por sus culpas me van señalar el dedo [refiriéndose a la justicia que ha impartido cuando era autoridad]. Mejor me largo diciendo me he ido [a Lima], pues (Juan, 53 años).

Una comunera ofrece un testimonio similar ante el abandono de las autoridades a sus respectivos cargos, donde nadie quería ser autoridad, porque sería un blanco accesible de perpetrar por parte de SL:

Ya no había autoridades, como te digo; eran amenazados y ellos han huido hacia la ciudad. Nadie, prácticamente nadie quería asumir un cargo en el pueblo. El asumir un cargo ya estaba amenazado hasta el mismo cura [fue amenazado] y [ha] huido del pueblo, prácticamente el pueblo era abandonado (María, 41 años).

---

<sup>105</sup> El temor se daba por no tener acceso a la información y por las acciones de SL. “Los jóvenes tenían miedo porque te llevaban. Algunos tenían la idea de unirse, porque todavía no lo veían y no mataban en esta zona. Esos tiempos no había televisión ni periódico, se escuchaba por radio nomás. La gente empieza a tener miedo cuando ya estaban en la zona. La gente en ese tiempo éramos un poco atrasados, todavía no había medios de comunicación como ahora. Algunos profesores decían que está bien, algunos ni siquiera hablaban sobre eso” (Sabino, 49 años).

<sup>106</sup> *Alturakunapi puñuqkaniku, puriqkaniku*. En las alturas dormíamos y caminábamos. Traducción libre.

La poca población de Lampa no llamaba la atención de SL para entrar y hacer sus reuniones, como se dijo líneas arriba. La misma población dice: «uno podía darse dos vueltas al pueblo desnudo sin ser visto por nadie», pero estaban pendientes de lo que sucedía en otros pueblos y sabían cuándo estaban de paso los terroristas y cuándo no:

Un año estaba de ecónomo; esa vez todas esas alhajas de la iglesia lo tenía en mi tienda, en la plaza. Una tarde [en diciembre de 1990], dos carros de la empresa ETIGSA, Santa Clara, pasaron a Pauza. Ahí habrían quemado seguro [el consejo, telégrafo y central hidroeléctrica], entonces lo han saqueado. Yo estaba durmiendo en la casa, pero ya sabía que los carros habían pasado, los carros con los terroristas. En la tardecita han pasado y de noche han regresado. El carro apareció sonando en el canto, pe, clarito se siente pues, entonces están llegando dije, salgo a la esquina pue, la luz del carro enfocaba. Por mi tienda paró pues el carro, pa su diablo yo estaba así [temblando]. «Ahora lo abrirán la tienda», pucha, qué hago ahora. Yo temía más por la cuestión de las alhajas de la iglesia, justo ahí están parados con la luz. Arrancó el carro, patitas me faltó para correr arriba, pasó menos mal el carro, dos carros se fueron hacia Marcabamba (Juan, 53 años).

Por otra parte, la población estudiantil solo era ubicada en el colegio, en la calle no se les encontraba. Una vez terminadas las clases diarias, iban a lugares donde se escondían; lo realizaban en grupos o de forma solitaria:

Los adolescentes, la juventud en mi comunidad prácticamente no existía ya; cuando llegaron ellos [SL], la gente estaba atemorizado. La juventud prácticamente ya no dormía en su casa, se iban al colegio. Si una persona o alguien le decía «tal sitio están los compañeros», escapaban. Siempre había una persona quien avise al colegio, y del colegio nomás se escapaban porque yo también lo viví eso. Yo me escapaba del colegio con otras compañeras y ya no llegaba a mi casa. De mi compañera su papá, en las cuevas<sup>107</sup> nos hacía tipo casas, chozas para podernos esconder o en casas viejas que aparentaba que no vivía nadie, como para despistarle. Si llegábamos a manos de ellos, nos obligaban a pertenecer a las filas de ellos y estar así y ya no regresar a la casa (Sara, 40 años).

---

<sup>107</sup> Sánchez, 2007, pp. 216-217; narra sobre refugios en el norte de Ayacucho.

Un exdirector del plantel educativo primario de Lampa narra su experiencia cuando ejerció sus funciones; lo que le sucedía a su alumnado era su responsabilidad. Explica hechos de centros educativos sin acceso a las carreteras por esos años y sobre uno de sus docentes que sufrió amenazas de SL:

Ya no venían de Pawqaray porque hubo deserción [del alumnado]; empezaron [a] agarrar a menores de edad. O sea que esos grupos, esos venían a amedrentar a los directores, inclusive obligando para que entreguen la nómina de los alumnos que están estudiando en el centro educativo. Ellos ya sabían quiénes eran los nombres, y los levantaban de diez años para arriba, algunos de quinto, sexto grado ya estaban ya en la lista, y obligaban al profesor para que los entregue y eso ha pasado en diferentes sitios en Callpamayo, en Cochani, por Pacapauza, arriba por Coronel Castañeda. Hay docentes que se han venido cambiándose de zona, en los últimos años que hubo. Hay profesores que estaban amenazados, lo mandaban anónimos a sus cuartos, así pue. A los profesores que no entregaban a sus alumnos le mandaban anónimos; «pagaré con sangre», dice, o sea que querían eliminar. Eso pasó con profesor de Coracora, con el profesor Sixto. Como tres días no vino al centro pues; yo estaba como director ese tiempo, entonces él vivía en la casa de Flores. Eran tres días que no aparecía ¿Dónde estaría ocultado el profesor pue? Justamente a él le habían puesto el anónimo, la papeleta. Una noche viene como a las 11 de la noche, me llama [me dice]: «profesor, qué hago, tengo problemas porque me están buscando», «y qué hacemos», le dije. Yo pensé que estaba mareado, sanito estaba; vino, empezó a llorar. «Hora de recreo vienes al centro educativo», le digo pue, «tienes que entregar todos los documentos que tienes pes», inclusive todo lo que estaba en su cuarto; me dejó su llave y se fue pue, por Congonza directo se fue a Coracora. Se fue llorando, abandonó pue, tenía que informar a la USE para que mande otro profesor. En Coracora se quedó pue, ya se retiró ya (Ciro, 62 años).

La presencia de SL causaba zozobra en todos los estamentos de la comunidad. Vivía amenazada, más aun cuando no brindaba el apoyo a Sendero. Asimismo, los jóvenes preferían esconderse como parte de su rutina: «era recurrente ver a jóvenes ir a los cerros acompañados de sus padres o solos cada tarde y al amanecer regresaban al



pueblo, viendo que no había pasado nada» (Ciro, 62 años). Sara evidencia que la población cotidianamente se ocultaba como parte de su sobrevivencia:

Como de costumbre, antes de las cinco, uno ya se estaba yendo al lugar donde se escondía, ya sea en las casas o en las cuevas. En la noche cada ruido que escuchábamos era como si terminara el mundo, porque eso es lo que uno sentía de miedo y cada dinamita que reventaba, uno ya pensaba que el pueblo ya no existía. Prácticamente ya atemorizados estábamos; días que no llegábamos a nuestras casas, prácticamente estábamos de hambre, de sed (Sara, 40 años).

Los escondites de los pobladores, especialmente de los jóvenes, no eran definitivos; cambiaban luego de algunos días para no ser sorprendidos o delatados por alguna rencilla con sus vecinos. Por eso existía desconfianza generalizada entre ellos y con los extraños que pasaban por el pueblo:

Prácticamente la gente no sabía quién era quién. Cualquier persona extraña para ellos [para los comuneros] ya era terrorista, ya no podían darle ni un vaso de agua, ni darle alojamiento a esa persona [aunque] no era [de SL], pero la gente ya lo tenía miedo. Sí iban [los militares] pero también ellos mismos se vestían como Sendero; tanto Sendero también se vestía igual que los soldados y la gente estaba confundida, y hay personas que se equivocaban. Y le preguntaban a la gente y la gente inocente habla en contra de ellos; estos ya eran fichados (María, 41 años).

La rivalidad entre jóvenes durante la violencia política se evidenció cuando revelaban los escondites de sus adversarios, aunque no era recurrente. Por tal motivo, solo confiaban en un círculo pequeño. A veces se reducía a la familia nuclear:

Pero estábamos juntos con esos que pensaban avisar a ellos [a Sendero]. Éramos tres a cuatro amigas, en otros grupos también se juntaban así. Le contaban a los compañeros [SL] que en tal sitio están y tal sitio tal familia está haciendo así [algo ilícito], pero nosotros [los jóvenes] no siempre estábamos unidos (María, 41 años).

La rivalidad entre familias o alguna disputa antigua salía a relucir para buscar justicia en SL, tengan o no justificación. Lo que buscaban era hacer justicia desde su punto

de vista. Esto creaba incertidumbre y temor generalizado, pues cualquier comunero podría ser sindicado como culpable:

La gente migró, yo fui a Santa Rosa; todos se escondían en los cerros, era una cosa atroz. Algunos también te vendían [te sindicaban] por gusto. Un caso pasó con Pope, su yerno, un tal Pablo, tendrían bronca pue. En Sequello estaban los tucos, de Colcabamba sale el tipo ese su yerno, baja por Qiqaloma, por Sipia, se fue, por Vílcar salió. Llegó a Sequello y le juzgó [lo denunció], en Sequello a su suegro es tal cosa [dijo]; entonces, le avisó para que le matara. Ahí le contó a los tucos tal cosa es, entonces no faltó un señor que vino de frente a donde Pope. «Don Pope, cuídate, los tucos te están amenazando de muerte», le dijo. «Ya estás buscado, usted es, amigo». «Vino un tal señor, parece que es tu yerno, así por la banda, ni bajó por Marcabamba, sino vino por la banda, conversó con el tuco y regresó». Pucha, Pope supo pues, de ahí tuvo pelea en su familia. Pablo se enteró que le dijeron a su suegro, se fugó a Lima, nunca más regresó. Por gusto acusa sin razón, así era cualquiera te decía y te marcaban pues (Flavio, 69 años).

Los pobladores abandonan sus localidades para no ser acusados injustamente. Por eso, la gente de la zona denominada Wayku y las alturas empezaban a pasar por Lampa con dirección a la capital de la provincia y a la costa, como manifiesta Antonio:

En el pueblo ya no podían estar tranquilos, toda esa zona [Wayku y sus alturas]. Entonces, tenían que agarrar lo que puedan, sus cosas, sus animalitos. Yo he visto en Lampa pasar, tú veías pasar durante el día con sus animalitos todos tristes; ancianos, señoras, viejitas, criaturas de toda edad, daba lástima; venían hacia la costa, hacia Pauza, a Lima a buscar albergue. Entonces en Lampa ya no podíamos nosotros vivir tranquilos, pue. Los comentarios [eran] vienen terroristas por aquí, terroristas por allá. Veías pasar a una persona extraña con su mochila encima, «este es [terrorista]», decías. En la chacra, tampoco tranquilo podías trabajar, pero teníamos que ir (Antonio, 40 años).

El temor y la desconfianza estaban generalizados por el peligro que cada uno tenía y más por los hijos, si eran mayores de doce o trece años. Dichos acontecimientos se dieron entre 1988 e inicios de 1991. Esto condicionaba a la población a desplazarse:

Los terroristas no dejaban tranquilo a la gente pues; toda la gente paraba con miedo, más que nada por sus hijos. Se llevaban a sus hijos, por todo eso tenían miedo. Por ejemplo, a los hijos no podías mandarle a la chacra como siempre acostumbábamos, teníamos que estar al cuidado nomás, mandabas a la escuela igualito. Cualquier momento llegan y se meten a la escuela, escogían; así ha pasado en muchos pueblos de arriba, ahí se han metido a los colegios y se han escogido a los mejorcitos, los que les parecía mejores a ellos se lo llevaban para sus filas (Jesús, 58 años).

Se evidencian cambios en la vida cotidiana de los pobladores de las partes altas, pues no realizaban sus actividades con normalidad. Asimismo, su relación con pueblos del valle se vio afectada por la desconfianza generalizada a los visitantes (los tildaban como miembro de SL), lo cual trajo como resultado el rompimiento de las relaciones sociales entre comunidades de diferentes pisos ecológicos.

### **3.2.7 Desplazamiento y desarticulación familiar en Lampa**

La violencia política empujó a la población a desplazarse (Landa, 1995). Tenían como refugio a las grandes ciudades para estar a salvo del alcance de SL, producto de la desconfianza generalizada. El desplazamiento poblacional fue para proteger a sus seres queridos. Los padres trasladaban a sus hijos, familiares o conocidos, sin importar quiénes permanecían en la comunidad (padres, abuelos y niños). Primero protegían a los que estaban en edad de ser incorporados a las columnas de Sendero:

En ese tiempo, la población se preocupaba por los hijos; la familia se trasladaba a otras ciudades como Lima. Mayormente se trasladaron a las grandes capitales con el fin de salvaguardar su integridad física y la de sus

familiares. Por seguridad lo mandaban a Lima, todos decían Lima, Lima; para estar seguros diciendo (Claudio, 53 años).

Para la población, la ciudad de Lima protegería mejor a sus hijos porque en ella estaban presentes las fuerzas del orden. Asimismo, tenían la idea de retorno si en la zona se sintieran seguros:

La mayoría de jóvenes se han ido a Lima pue, varios se han ido; por ejemplo, a mi hijo conoces pues, él se fue, Maruja se fue en el mes de agosto. Cuando vino la fuerza armada recién regresó y culminaron sus estudios (Ciro, 62 años).

El viaje de los jóvenes a la capital estaba expuesto a los peligros en la carretera o a los famosos paros armados. La población aprovechaba las pocas posibilidades y, cuando se daba la ocasión, salían en los ómnibus, como dicen los pobladores «hasta se viajaba en intermedio<sup>108</sup>». Lo hacían hasta el puerto de Chala; de ahí se embarcaban en buses que venían de Arequipa o Tacna.

El desplazamiento de algunas familias era definitivo. Por eso, las comunidades se quedaban sin juventud y con decrecimiento poblacional. Los testimonios a través de la memoria buscan evidenciar las dificultades de los padres frente al desplazamiento obligado de sus hijos:

A mi hija también he llevado a Lima, sino los terroristas te quitaban; por eso, la gente, a sus hijas llevaban a Lima o mandaban. Quien no va [a] tener miedo, a ver que te quiten a tu hija o hijo. Por eso la gente se iba a la costa. Yo he mandado a mi hija con mi hijo a Lima en Santa Clara. Cuando mandé a mis hijos, como gritando todavía he llorado, no podía soportar, lloraba día y noche. Me he ido en camión a Lima, no sabía hablar bien. En ese tiempo era Sur Andino, ETIGSA, Santa Clara; ni sabía tomar carro. Por eso en camión me he ido, así he ido a Lima sin conocer, sola. Yo no podía soportar. «¿Cómo estará mi hija?», diciendo. Lloraba día y noche; así la gente mandaba a Lima (Ana, 53 años).

---

<sup>108</sup> Intermedio: Denominación aplicada a las personas que viajaban de pie en los buses, de Lampa hasta la costa.

El desplazamiento poblacional se reflejaba en los centros educativos de la provincia, pero el caso más evidente fue el de Huataca, motivado por el asesinato de sus autoridades. Quedó plasmado en el nivel de asistencia de la población estudiantil:

Un ejemplo, Huataca, cuando hubo la matanza de sus autoridades. Era una población numerosa, ahí trabajaba mi esposa pues; recuerdo cuando le ayudaba [a] hacer la nómina de su matrícula, cuando pasaba a máquina tenía 280 alumnos, era numerosísimo. Huataca era un hormiguero, pero después bajó hasta 10, 12 creo, cuando trabaja en Sequello también había hasta 60. La gente adulta se quedaba, todos tenían que irse (Dante, 73 años).

En este contexto se aprecia un desplazamiento de la población que vive en la parte alta de Wankawanka hacia el valle. El pueblo que captó más desplazados fue Marcabamba, a pesar de estar más expuesta al ingreso de Sendero. Lampa no estuvo exenta del desplazamiento, pues captó nuevas familias y estudiantes. Sobre el tema narra un comunero y llama la atención en sus propias palabras el «cambio de pueblos». Así se refiere al traslado de familias enteras a nuevas comunidades:

Era fuerte [la violencia]. Por eso hubo cambio de pueblos, por eso la gente de arriba ya viven acá pues; la gente que antes vivía ya no están en la comunidad, se fueron con eso de los tucos. Muchos que viven ahora acá antes vivían en otros pueblitos, pero años ya viven acá, ya tienen familia; se vinieron corriendo de los terrucos (Flavio, 69 años).

A pesar de que los censos de 1981, 1993 y 2007 evidencian un crecimiento demográfico, este en realidad se debe a tres razones: Primero, los años de mayor desplazamiento fueron de 1988 a inicios de 1991; segundo, los años en que se realizaron los censos fueron de aparente calma; tercero, para los censos de 1993 y 2007 en el pueblo de Lampa, se encuentran comuneros de otras localidades producto del desplazamiento. El despoblamiento que mencionan los integrantes de la comunidad hace referencia a los años críticos de la violencia política en Lampa, llegando a desplazarse hasta el 50% hacia las grandes ciudades.

**Cuadro 1: La población de Lampa**

<b>Año</b>	<b>1981</b>	<b>1993</b>	<b>2007</b>
Lampa	112	305	353

Fuente: INEI. Censo Nacional de 1981, 1993 y 2007.

### **3.3 Bases militares en Páucar del Sarasara (1991-1998)**

Las condiciones sociales, económicas y políticas estaban alteradas por la presencia de SL en la zona. La presencia del Estado en estas localidades era casi nula. En lo político, desde 1988 las autoridades ejercían esporádicamente sus cargos, y desde 1989 no hubo autoridad que ejerciera función alguna. Por tal motivo, algunas autoridades se retiraron con toda su familia y otros empezaron a esconderse en la misma comunidad. Mientras tanto, en lo económico, los campesinos se adaptaron al nuevo contexto de escasez e inflación para sobrevivir. Por ausencia de la autoridad en ejercicio en la zona, el Estado no tuvo presencia. En este contexto, la comunidad se regía por mecanismos internos, a excepción de los repartidores de agua, quienes mantuvieron sus cargos; el orden se mantuvo en las distintas tomas de agua por la misma necesidad de los comuneros.

La violencia en la parte norte y centro de Ayacucho fue dinámica, lo que llamó la atención del Estado, mientras que en la parte sur se mantuvo al margen para el poder central por el acceso difícil que implicaba. Por otro lado, las noticias de la zona eran pocas o nulas. Estos hechos hicieron que no se interesen en este territorio.

Los que permanecieron en Lampa vivían temerosos por los distintos acontecimientos. El 24 de marzo de 1991, el ejército hizo su ingreso de forma permanente y establecieron sus bases en la localidad de Pauza y Marcabamba, la primera por ser capital de la provincia y la segunda por ser estratégica. Con el ingreso de los militares, la población sintió aparente tranquilidad, pero el peligro era latente. El riesgo se incrementaba entre los militares y SL, como cuando, en junio de

1991, estos atacan la base militar de Marcabamba y al norte de la misma hieren al teniente de la Cruz.

Una vez instalado en la provincia, el ejército visitó la comunidad de Lampa y organizó a los comuneros para formar las rondas campesinas; ellos no tuvieron otra alternativa que aceptar. Conformaron los comités de autodefensa. Con su experiencia de años, el ejército hizo que la comunidad nombre a personas idóneas para dirigir la ronda campesina. El primer comando, como lo denominaban, fue Eladio. Así se fue instituyendo la ronda campesina los primeros meses de 1991:

Cuando vinieron los militares, comenzaron a nombrar los comandos. El primer comando fue Eladio Alvarado. El ejército obligó a que se formaran y que se armaran con lanzas. Agarraban un palo y le ponían un cuchillo en su punta. A los comandos solamente le dio acceso a un cartucho de dinamita. Cuando reventaran, el ejército vendría; cuando había incursión, los terroristas se irían, pero uno falló. Una vez reventaron y no vinieron del ejército. Eso ha sido por abril del 91. Los comuneros habían informado, por Quchku han visto [a miembros de Sendero] (Julio, 52 años).

En la ronda campesina participaban personas entre los 18 y 60 años. Cada comunero hacía su ronda de un turno durante la noche, de 6 p.m. a 5 a.m., obligado por el ejército. La participación de las mujeres también fue activa; participaban del aseo de la comunidad los domingos. Asimismo, las mujeres solas (viudas, solteras, madres separadas) también colaboraban con esta acción:

La participación de las mujeres en las rondas era la limpieza de la plaza principal, el aseo los domingos. Las mujeres solas colaboraban, preparaban su té a las dos de la mañana para los ronderos porque el frío es fuerte (Luis, 49 años).

El ingreso del ejército trastocó la realidad de la comunidad, pero tenía que adecuarse a las órdenes del jefe político militar establecido en Pauza. Una de las restricciones fue el toque de queda:

Las rondas empezaban a las seis de la tarde; se ponía la tranquera que estaba construida por *qirkuta* y un palo largo que servía de impedimento de tránsito. No podían entrar ni salir gente del poblado; si venían carros fuera

de esta hora, tenía que pernoctar fuera de la comunidad. La población también era consciente de que no podía caminar más allá de las nueve de la noche, pues a veces los militares hacían sus rondas por las comunidades para ver el funcionamiento, y si encontraba gente que está caminando pasada la hora mencionada, era llevada a la base militar, o podía ser disparada. Por tal motivo, el tránsito estaba restringido para los pobladores de la comunidad, así como para los visitantes, foráneos. Pero también habían excepciones, pues no faltaban los quehaceres en la chacra o en otras comunidades que permitían que la gente llegara pasada las nueve de la noche. Se daba una alerta de voz que permitía a la gente dar la contraseña, es decir, se tenía presente también que la población conocía el santo y seña que tenían los ronderos (Telésforo, 52 años).

La restricción alcanzaba a quienes retornaban temporalmente a sus comunidades, a hijos de los pobladores que estaban de visita. Tenían que sacar un salvoconducto en la capital de la provincia, detallando el motivo y el tiempo de su estadía en la comunidad:

Se tenía que tener los documentos, se tenía que tener los salvoconductos o pases que decían; eso daba las bases militares y los comandos. ¡Ah!, y eso tenías que hacer andar contigo. Si no tenías tu pase, el ejército te llevaba como sospechoso de terruco (Claudio, 53 años).

Los salvoconductos eran emitidos cuando ingresaban por Pauza, pero aquellos que hacían su ingreso a pie por otras rutas tenían dificultades durante su permanencia en la comunidad. Los militares detenían a los foráneos sin salvoconducto en las diversas comunidades:

Cuando venían de lejos, como de Aguas Calientes, el ejército los retenía pues, preguntaban de dónde era. Si era de más altura, el ejército lo llevaba a la base y ya no se sabía nada de ese foráneo. Daba miedo salir de la comunidad sin pase (Julio, 52 años).

La ronda campesina en Lampa no recibió armamento, salvo un cartucho de dinamita. Por ello hacían su ronda de manera artesanal con palos, machetes y cuchillos. Ante la dificultad y la poca costumbre de los comuneros, «Las rondas funcionaron hasta el



93. Simplemente dejaron de hacer porque se aburrieron y no había seguridad, pues» (Jesús, 58 años). Una de las actividades que se incorporó con el ingreso de las fuerzas armadas fue el izar la bandera nacional los domingos a las ocho de la mañana, previa limpieza de la plaza principal. Asimismo, en fechas especiales, las comunidades iban a Pauza o Marcabamba a desfilar: «El ejército reunía a las comunidades en fechas que eran importantes, como 7 de junio, 28 de julio. Mayormente las reuniones eran en Marcabamba, ahí se reunían las comunidades de distintos sitios, ahí se presentaban con disfraces y desfilaban» (Claudio, 53 años).

Las celebraciones de las festividades atraían grandes concentraciones de personas y un movimiento económico importante para la comunidad donde se desarrollaba. Los comuneros visitantes aprovechaban para vender o comprar productos.

Un acontecimiento que también vale la pena recordar se llevó acabo en 1991. La huelga de profesores a nivel nacional hizo peligrar el año escolar en la comunidad. Ante tal situación, el jefe político militar de la provincia obligó a los profesores a continuar con las clases. Quien desobedecía la orden estaba propenso a ser tomado por senderista:

El ejército obligó a los docentes de las distintas instituciones para que continuaran con sus clases y los profesores de la provincia hicieron caso porque estaban en zona roja, denominación por la violencia en la que vivía la región. En dicho año [1991] las clases terminaron en el mes de diciembre, como todo año lectivo, mientras que en Lima las clases se prolongaron hasta febrero del año siguiente (Claudio, 53 años).

La presencia del ejército en la provincia tenía como finalidad combatir el terrorismo. No obstante, causó daño a la población. Algunos casos se dieron por el mismo contexto, pero otros fueron abusos directos al campesinado, especialmente aquellos que no lograban defenderse en la parte legal. A pesar de este inconveniente, algunos buscaron justicia contra los excesos militares.

Cualquier indicio de SL era eliminado, fuera real o no. En zona de emergencia, el oficial de mayor rango de la base militar de Pauza abusaba de su cargo, y fue notorio con personas que venían de poblados lejanos, especialmente de las partes altas, pues eran acusados de terroristas por ser foráneos.

Los visitantes de las alturas eran capturados y conducidos a la base militar, donde servían de cocineros por un tiempo. Sus animales de crianza y ellos estaban a disposición de los militares. Tiempo después desaparecían<sup>109</sup> y nadie pedía alguna explicación, porque aquel que lo hiciera era sospechoso de terrorista. La comunicación con los poblados de altura fue deficiente:

Han matado un motón de gente inocente, pero más de las alturas, también de los pueblos cercanos. Tenía un amigo de Huataca, tendría seguro alguna rencilla con algún comunero, le habían acusado a los militares, «ese es terruco, esta con los terrucos», le habían dicho. En eso yo estaba en Sequello, montado [en un caballo] le hicieron pasar aún vivo, le habían puesto máscara. Se llamaba Samuel. Se lo han llevado los militares, lo tendrán en Marcabamba, ahí seguro, pero hasta hoy día desapareció. A un montón le han hecho desaparecer, en Pauza para qué decir. Abajo en la quebrada [de Pauza] han encontrado restos humanos de varios (Dante, 73 años).

Se percibía el abuso de distintas formas. Un porcentaje mayoritario que sufría dicha arbitrariedad quedaba silenciado para no ser acusado de terrorista. El ejército tomaba lo que necesitaba para la lucha antisubversiva, aunque fueran en desmedro de los campesinos, tal como manifiesta un morador:

Lo que han hecho más abuso son los militares, todo, pucha. Cuando yo venía una vez de Vílcar, tenía [antes] dos caballitos, y vinieron los militares, los que tienen caballo, todo corriente [con montura], tenía que entregar, hasta ahora acaso han devuelto, caballo si han devuelto todo demacrado, montura ya no han devuelto, se lo han agarrado así de varios, no podíamos reclamar, a ver quién se atrevía, claro, nadie (Dante, 73 años).

Otros atropellos que cometían algunos miembros de las fuerzas armadas fueron violaciones a mujeres. Tales hechos no fueron denunciados porque las autoridades civiles estaban bajo el mando del ejército. Esto ocasionaba que las involucradas prefirieran migrar a otras regiones en vez de denunciar. Un poblador manifiesta sobre un caso en Marcabamba:

---

<sup>109</sup> Sánchez, 2007, p. 210. Evidencia formas con que las fuerzas armadas desaparecían pobladores en el distrito de Chuschi.

Cuando iba [al norte] de Lampa, los soldados estaban ahí en Marcabamba. Justo cuando pasaba, estaba una colegiala que era una huataqueña. Había estado lavando su ropa, un poquito con escote, con su polo nomás estaba. Justo en eso [ese momento], ¡pum! ahí se meten dos soldados, estaba abierto el sanjuán [puerta grande], sube arriba vamos a examinar. De lo que estaba lavando todo miedosa, subieron la escalerita arriba, para qué, lo hacen subir. Resulta que me fui [a otro pueblo]. Al día siguiente cuando regresaba, le alcancé en la bajada, la chica estaba yendo. «¿Usted no es la chica que estaba lavando la ropa?», «sí, ¿qué me pasó?» «Los soldados eran dos, me estoy yendo [a Huataca]». La chica iba llorando. «Me voy a ir a Lima mañana mismo. Esos soldados me han asustado; tú eres terruca diciendo, haber sube a tu cuarto diciendo, voy a buscar, ahí tendrás armamentos o tendrás propagandas, a ver diciendo se hizo el que revisaba, después me han abusado [violado]», dijo (Jacinto, 63 años).

Los padres de familia de las comunidades altas enviaban a sus hijos a centros donde Sendero aparentemente no pudiera reclutarlos, como a Marcabamba, Lampa y Pauza. Por otro lado, algunos miembros del ejército abusaban de las jovencitas. Estos hechos recién se comentaron tras la retirada del ejército.

Los soldados fueron culpables directos de la violación perpetrada contra la joven (según el testimonio del campesino) y otras mujeres de la provincia, especialmente en las partes altas de la región:

Una vez yo fui a cobrar, y justo me encuentro con una chica de Sacraca. En el canto [entrada] de Pauza ahí estaba haciendo su ejercicio de trote [el ejército]. Estaba yendo hasta la salida de Pauza. Justo [precisamente] delante de mí una chica entra a Pauza también. La chica estaba en la esquina; en eso nomás, vuelta pues a trote había regresado [el mayor], y entró [al restaurante], pidió dos cervezas, dijo «mejor gaseosa», pidió un litro de gaseosa, ¡pum! me invitó, sírvase. «Esa chica que ha venido con usted, ¿dónde está?». «Yo le he visto en la esquina», le dije. En eso vuelta se sale, dejando inclusive la gaseosa, un vasito nomás me dio, al poco ratito nomás salgo. No pasarían cinco minutos, la chica estaría todavía ahí, los soldados ya se lo estaban llevando a la chica. Al frente nomás tenían su

cuartel. ¡Fum! de frente metieron a la chica. Como de una hora, le veo a la chica parada en la esquina, ahí estaba comiendo su naranja. «¿Qué te han hecho en la base?», le dije. La chica se puso muda nomás, y se puso a llorar, me ha violado «diciendo»; de un tiempo nomás la chica se fue a la costa (Dante, 73 años).

La base militar fue un centro de operaciones desde donde se impartían órdenes para mantener la tranquilidad de la provincia. Algunas de estas iban en perjuicio de la población; nadie denunciaba los abusos y callaban para no tener problemas. Hay un caso que sí consiguió su cometido fuera de la provincia, tal como manifiesta un poblador. El testimonio es amplio, pero sirve para entender el abuso y los lugares donde buscó justicia:

En Pauza era un mayor, ese era un maldito, dice que un señor de Pauza, no digo su nombre, pero, es de tener, entonces a su papá ha comprado Otilio en Toncio, era de la familia Quispe, apodo Archi, y su papá también era Archi, su papá ha comprado un terreno al de Pauza. Ese señor dijo: «Este terreno no te ha vendido mi papá, yo no te he vendido, más bien tenía en prenda». «Mi papá ha comprado, tengo papeles», dijo ese joven. Era soldado militar licenciado, había servido en Chorrillos. Entonces dijo [el de Pauza]: «Este terreno era empeño nomás, a la vez voy a recoger». «Tengo papeles, este terreno esta comprado, mi papá ha comprado este terreno de usted mismo» [dijo el de Toncio]. Otro día viene con cuatro parejas de soldados a llevar sus dos toros. «Me debe este señor tanto, los toros que vayan allá a Pauza», entonces lo trajo los toros. Uno de los soldados era un amigo, «nosotros no tenemos culpa porque nos manda el mayor, [le indica] sabes, vete a Coracora o a la provincia más cercana acúsale al señor de abigeo», así le dijo llamándole uno de los soldados y lo trajo los dos toros a Pauza y el señor se va a Coracora. Entonces con sus papeles, todo presenta al juez de tierras y al subprefecto. Al subprefecto dice: «Señor, mediante el mayor me ha llevado mis dos toros», así prepotente dice que le ha ordenado el mayor. El subprefecto pregunta al mayor: «oiga, señor, usted, por orden suyo dice que tal señor ha llevado dos toros». Entonces el mayor contesta, dice, perdona la frase, «a ese concha su madre acaso le conozco quién ha sido», el mayor niega, así contesta, «estás escuchando señor», dice, «ahí está el

mayor esta, convérsale, escúchale en radio, yo no he dado ningún orden». Su papel está bien saneado, ese terreno ha vendido a su papá. Y se va así a Chorrillos y le dice: «mi general, esta cosa me pasa». Todo le contó contra el mayor, «a ese [al mayor], acaso yo he mandado para que abuse a la gente para que haga daño, inmediatamente a ese perro lo ceso, lo sacamos», le dice, «entonces si no te entrega el toro, mándame un telefonazo, yo sabré cómo hacer a ese perro», dice. «Como hace con nuestra gente humilde», dice. Vino al día siguiente, ha recogido su toro. A uno de sus amigos le cuenta en Pauza, ese amigo le cuenta al mayor, al día siguiente se fue de Pauza a otro sitio. Ese Mayor era abusivo junto con su suboficial Torreblanca (Flavio, 69 años).

Los primeros años de la base militar, las autoridades locales que impartían justicia solo fueron un medio para canalizar la denuncia, pues lo derivaban al ejército. La población ya no acudía a las autoridades locales; en su lugar, preferían ir a la base militar a poner sus denuncias, no importaba el grado del delito. Las denuncias eran por terrorismo, alcoholismo, robo, insulto, violencia familiar, deuda, reconocimiento de hijos, pensión alimentaria, adulterio, abigeo, entre otras. Un caso recordado en Lampa fue la denuncia que puso la familia García en contra de un joven, Zenón, que estaba con su hija. El supuesto delito era por violación, pero finalmente salió libre porque la joven manifestó ser su enamorada. La justicia impartida en la base militar fue maltratar al denunciado, donde algunos quedaban lisiados, pero, si era por terrorismo, no volvían a sus casas. Ante la cantidad de denuncias llevadas por los pobladores, el jefe de la base militar de Marcabamba habló en una reunión sobre el tema y justificó su accionar, según un poblador:

Un tal teniente de la Cruz, esa vez que vinieron de Arequipa, hizo una pequeña junta [reunión]. «Señores, ustedes no nos provoquen de poca cosa, todo dicen a la base, a la base; no nos provocan de cosas simples, ahora esta el coronel en Lampa, de una cosa simple, de una cosa de polleras, de tonterías vienen a la base; no señores, no hagan esa cosa, señores». En Colcabamba dijo así, yo estaba escuchando. En realidad, todos corrían a la base de cualquier cosa, base, base, todito era base, no pues, no puede ser, igualito eran con los terroristas (Félix, 58 años).

Otro hecho que se recuerda fue el reclutamiento de jóvenes para el servicio militar. Con este mecanismo, el ejército incorporó en sus filas a la juventud de la provincia en 1992, 1994 y 1995 para la lucha contra SL. Tal decisión provocó que la juventud migre a otras regiones para no ser incorporada en el Servicio Militar Obligatorio.

La retirada del ejército en 1998 hizo que la población del valle, así como de las partes altas de la provincia de Páucar del Sarasara y Parinacochas, vuelva a su desarrollo habitual “aparente” anterior a SL, adaptado a nuevos eventos. El retiro de los militares abrió la grieta para evidenciar los daños ocasionados en la población y cómo se reconfigurarían las actividades económicas. Lentamente se retornó a una aparente calma en la comunidad, que durante años estuvo enmarcada dentro del temor generalizado.

La violencia política trajo consigo hechos que socavaron costumbres de la comunidad, pues tanto SL como el ejército causaron temor por su accionar. Las consecuencias más evidentes fueron asesinato, desaparición, desplazamiento, miedo al devenir y rompimiento de las relaciones comunales y familiares por la desconfianza al otro.

## **CAPÍTULO IV: EL TRUEQUE DURANTE LA VIOLENCIA POLÍTICA**

Este capítulo busca complementar el anterior al referirse al desenvolvimiento del trueque durante la violencia política. Se pondrán en evidencia los cambios y permanencias del trueque en un contexto complejo durante la violencia política, como parte de la economía campesina. El proceso del trueque se evidenció de 1988 a 1998, el primero porque corresponde al año en que los miembros de Sendero Luminoso asesinaron a las autoridades de la comunidad de Huataca, y el segundo porque fue el año en que las bases militares se retiraron de la provincia.

### **4.1 El trueque durante la violencia política**

Lampa vivió años difíciles y en constante zozobra por el temor a la presencia de Sendero y del ejército. La población ingresaba a una etapa en la cual sus costumbres ancestrales empezaron a ser trastocadas por la violencia política desde 1988, tal como se mencionó en el capítulo III.

En este contexto, la violencia política tuvo gran impacto en diferentes aspectos como la intransitabilidad, la escasez de productos, el trueque, entre otros y, por consiguiente, en los pobladores involucrados en dicha actividad. Asimismo, el intercambio fue de apoyo a la economía campesina y necesaria para su

desenvolvimiento, porque permitía obtener productos complementarios para la dieta y ayudaba a reforzar las relaciones sociales.

La manera tradicional de practicar el trueque se vio afectada en su forma y fondo, así como en sus variantes (zonal e interzonal), que perjudicaron su ejecución con el ingreso de SL. Por ello, los campesinos optaron por estrategias para garantizar su supervivencia. La violencia política llegó a su punto más alto en la provincia en 1989, 1990 e inicios de 1991; en dicho contexto, el trueque se redujo a su mínima expresión.

El segmento social que participó en el trueque de forma representativa, aunque a pequeña escala, fue el sector de bajos recursos. Este no tuvo más opción que permanecer en la comunidad e intercambiar para su supervivencia, mientras que los comuneros con recursos económicos altos para la región migraron a las grandes capitales, por lo que su participación en esta actividad fue casi nula. La intervención de la familia en el trueque durante la violencia política se redujo a los padres. Los hijos fueron excluidos de esta tarea por seguridad y, en algunos casos, por desconfianza en los jóvenes de las comunidades vecinas.

El trueque como intercambio de productos entre campesinos también fue alterado por la inflación<sup>110</sup> e hiperinflación durante el primer gobierno de Alan García<sup>111</sup>. Este hecho intensificó el intercambio de productos antes del ingreso de SL a la provincia. Los productos que llegaban en los camiones escaseaban en las pequeñas bodegas de la comunidad. Los pobladores obtenían víveres como azúcar, arroz, sal y aceite en las tiendas; algunos los conseguían por medio del trueque a pesar de la escasez, mientras que otros no tuvieron mejor opción que utilizar productos alternativos (molle y caramelo en vez de azúcar, manteca de cerdo en vez de aceite). Un poblador se refiere de la siguiente manera a este acontecimiento:

El trueque se mantiene. Cuando hubo la crisis, inclusive eso de las sequías o el mal año que llaman aquí. Bueno, eso del trueque continúa, prosigue con mayor fuerza; hacían [en diferentes pueblos del valle] pues las canastas o las sogas de maguey; en todo caso los ponchos, las apachas; eso pues llevaban

<sup>110</sup> Gonzales (1987), analiza la inflación y al campesinado de la región Cusco.

<sup>111</sup> En Lampa, el trueque se intensificó durante la inflación de 1988, como narra un poblador: «Cuando se dio la inflación en tiempo de Alan, la gente intercambiaba más porque no tenían plata» (Julio, 52 años).



para otros lugares para el intercambio y, en cierta medida, para poderlo vender también por dinero. Pero los que no tenían, tenían que ir *kawsaymaskakuq* con lo que tenían; traían cositas que no tenían. Cuando Alan [García] estaba antes [en su primer gobierno] ya no venían cosas de la costa, la gente tenía que ver cómo salir. La gente buscaba otras formas, como dicen, para sobrevivir (Teodoro, 50 años).

Cuando los campesinos empezaron a depender más del trueque, empezó la violencia política. A pesar de las dificultades para concretar el intercambio, se las ingeniaron para tener acceso a productos complementarios. El campesinado buscó alternativas de intercambio y fue redefiniendo su ejecución. A consecuencia de la violencia política, el trueque experimentó cambios: dependía de la distancia entre los pueblos, la confianza y el conocimiento de las personas entre quienes se practicaban los intercambios desde años anteriores. El *Kawsaymaskay* empezó a generar desconfianza en las comunidades lejanas, mientras que este escaseaba en las cercanas.

Al ingresar al valle de Wankawanka, Sendero Luminoso impactó directamente en la sociedad desde que asesinaron a las autoridades de Huataca en 1988. Después de este suceso, el valle se convirtió en el corredor del grupo armado, lo que ocasionaba que las poblaciones vivieran en zozobra. Debían brindar apoyo forzado y los jóvenes eran reclutados a las filas de SL para las campañas realizadas en otras áreas del territorio peruano.

La comunidad estaba acostumbrada a trocar con pobladores de las alturas por productos tradicionales como chuño, charqui, sal de mina, olluco, mashua, oca, sogas, ollas de barro, lana, papa, entre otros, los cuales empezaron a decaer. El trueque fue trastocado por la violencia política, en dicho contexto los comuneros no se arriesgaban a ir lejos para intercambiar por el peligro que conllevaba hacerlo. Como consecuencia, tuvieron menos posibilidades para movilizarse.

El trueque no se alteró inmediatamente por la incursión de SL en la provincia; tampoco se percibió un aumento o disminución de este, ya que el ingreso fue en octubre, mes en el que el intercambio no se practica entre el valle y la puna; mientras que en el zonal el *kawsaymaskay* es escaso debido a que estos últimos meses del año la población se dedica a la siembra de sus cultivos en las chacras y campos. El

intercambio que se mantiene en estos meses corresponde a algunos pobladores de Colcabamba, especialmente de hortalizas.

Los pobladores involucrados en el trueque interzonal, luego de la siembra de sus campos y de la presencia cada vez más continua de Sendero (en 1988), además con una creciente inestabilidad en la seguridad y la migración por parte de los comuneros de las punas hacia ciudades más grandes, no se observa una alteración en el intercambio de productos, al no ser practicada en los últimos meses de cada año. Mientras en los primeros meses de 1989 el trueque como de costumbre debió realizarse de manera regular, pero se vio afectado por las actividades desarrolladas tanto por Sendero como por el ejército. El accionar del grupo beligerante en los primeros meses no fue contundente, debido a la estación de lluvia y a las migraciones estacionales incluidas en las actividades de los campesinos al iniciar el año en las comunidades tanto de las punas como del valle. La población de la puna se dirigía a las estancias para pastar sus auquénidos, mientras los campesinos del valle enviaban a sus hijos —no todos—, a la costa en sus vacaciones escolares ya sea para trabajar o visitar a sus familiares; en ocasiones viajaban familias completas por tres meses. Ambos factores fueron importantes para la disminución de la población concentrada en un punto fijo, ya que celebrar reuniones resultaba irrelevante para SL al carecer de una audiencia considerable.

Al iniciar los primeros meses de 1989, el trueque empezó a practicarse, aunque con algunos inconvenientes como el miedo y la desconfianza. A pesar de dichas acciones de SL y el ejército, los pobladores de las punas lograron intercambiar sus productos; tal vez no alcanzaron la cantidad de años anteriores, pero concretaron su objetivo de complementar su dieta, tal como recuerda un comunero:

Cuando eso del terruco se dio, al siguiente año [89] en temporada de lluvia todavía venían de la puna a trocar sus cositas, por frutas, esos meses de lluvia aquí hay cantidad. Todavía veías gente de la puna con sus llamas bajando por Tinyana sonando con sus campanitas, sus animalitos, ese era uno de los últimos a que recuerdo; cuando veía todavía cantidad de llamas de las punas, era un poco menos de gente, pero los veías caminar con tranquilidad. Uf, antes veías en cantidad en la Pampa. Después poco a poco ya venían unos cuantos. Claro, también ya no era como antes, empezó a

bajar un poco, seguro en sus pueblitos los tucos ya estaban más tiempo (Flavio, 77 años\*<sup>112</sup>)

Tal como menciona el comunero, a inicios de 1989 reinaba una aparente calma y el trueque con sus características acostumbradas empezó a ejecutarse entre los pobladores del valle y la puna, pero comenzó a notarse que la cantidad no era como en años anteriores; pues se desarrolló a pesar de los inconvenientes cotidianos, no con la fuerza de años anteriores, aunque en los años siguientes tampoco se desarrollaría con la misma intensidad debido a la convulsión que sufría la provincia. La disminución del trueque empezaba a evidenciarse con algunas alteraciones entre pobladores de las alturas a distancias lejanas, pero en el zonal no tuvo inconvenientes debido a que el impacto inicial de SL experimentó un mayor efecto en las comunidades pastoriles, tal como un comunero explica:

Después que entraron a Huataca los terrucos, los llameros en temporada de lluvia venían un poquito menos, pero aquí entre los pueblos, entre personas, entre conocidos seguíamos [inter]cambiando. Venía gente de Sacraca, Colcabamba, Casiri, Mirmaca. Las amistades venían con sus cositas. En eso aquí no había mucho Sendero todavía. La gente todavía hacía su kawsaymaskay en la banda, aquí mismo (Telesforo, 60 años\*).

La temporada de trueque que duró hasta junio experimentó un ligero decaimiento en la percepción de los pobladores del valle, debido a que no podían pasar por alto hechos como la incursión de SL en las fiestas patronales de forma encubierta. Tal como recuerdan durante la fiesta patronal de San Sebastián de Sacraca, en la que un joven del pueblo intentó enamorar a una visitante, pero no tuvo éxito. El motivo fue que, después de unos meses, la misma joven fue reconocida como integrante de Sendero cuando el grupo, levantado en armas, ingresó a la comunidad para celebrar la reunión acostumbrada en cada pueblo. Acontecimientos como estos obligaron a los pobladores del valle a tener cuidado frente a la presencia de desconocidos en las celebraciones religiosas.

---

<sup>112</sup> \* Las referencias de entrevistas que lleven el asterisco se realizaron en el 2017. El objetivo es diferenciar las edades de los comuneros respecto a la primera entrevista, es decir, en lo referente al trabajo de campo del 2009. En adelante se considerarán en las entrevistas del 2017.

Según indican los pobladores del valle de Wankawanka, luego de la fiesta patronal de Pauza en 1989, la presencia de Sendero se asentó cada vez más, debido a que las reuniones organizadas en las comunidades aumentaron, lo que obligó a la gente a colaborar con los requerimientos de SL. Sin embargo, al notar que no lograban sus objetivos a través del diálogo, los obligaban a donar víveres, calzado y ropa. Producto de sus acciones en la provincia, transportaban lo conseguido en camiones que se dirigían a Marcabamba, pero algunos pequeños vehículos llegaban hasta Sequello llenos de provisiones, desde donde transportaban la carga en acémilas hacia el norte, ya que para entonces solo estaba el camino de herradura. Los integrantes de Sendero solicitaban bestias de carga, y nadie se oponía por las represalias que traería negarse a colaborar. Asimismo, obligaban a los comuneros a acompañarlos y ayudarlos a trasladar los víveres; quienes los acompañaban se ausentaban hasta más de una semana. La misma necesidad de acumular reservas en volúmenes considerables hizo que pidan apoyo, obliguen y hasta saqueen bodegas, como por ejemplo el saqueo perpetrado en Marcabamba, debido a que los pobladores de las partes altas migraban en considerable cantidad y aquellos que se quedaban no cubrían la producción de alimentos necesarios para sobrevivir. La producción agrícola escaseaba por la falta de mano de obra en todo el proceso productivo, a la vez la ganadería no tenía el mismo cuidado de años anteriores. Estos hechos influyeron en el abastecimiento de los miembros de SL, quienes optaron por aprovisionarse de productos de las bodegas al no tener donde recurrir para conseguir alimentos.

El hecho de carecer de productos agrícolas para el trueque ante la reducción del cultivo de los laymes (en la puna), impedía iniciar el intercambio de productos a distancias lejanas con la frecuencia y cantidad de años anteriores, ya sea a la mina de Warwa, o a los valles de región Apurímac o Ayacucho que visitaban cada año de manera ininterrumpida para cumplir con el ciclo anual del kawasamaskay. Tanto el despoblamiento, la escasa cosecha de productos agrícolas, la presencia de SL y los recorridos de patrullas militares en grupos de 14 o 15 conllevaron a que los pobladores redujeran su visita a Lampa.

En el contexto mencionado se desarrolló un caso atípico en Lampa: llegaban personas de las alturas a intercambiar productos no tradicionales; traían productos de bodegas como sal yodada, azúcar, arroz, aceite, jabón, etc., lo que provocó que la

población desconfiara del trueque. Algunos buscaban formas de entrar al intercambio empujados por la necesidad que producía la hiperinflación y la escasez. Al observar a los comuneros de las punas con dichos productos, los comuneros de Lampa relacionaban a los visitantes con SL.

Un tiempo habían sido tucos, también ellos [los trocadores]. Una vez vino con azúcar pues, cuando estuve donde mi tía Lucila todavía; vino con arroz, nos cambiaban por maíz, manzana, por decir, todo eso. Los tucos verdaderos los mandaban para que junten, claro, pues, maíz; no puede ser otra cosa. Después traían jabón, no sé qué cosa más. Hay una verdadera sospecha porque los tucos juntaban, saqueaban. A ellos [pobladores de las alturas] lo[s] mandaban para el trueque. Cómo en la vida van [a] hacer trueque con azúcar, con jabón, con esas cosas. Después ya dejaron de venir, cuando se instaló la base ya no venían (Félix, 58 años).

El trueque con los productos mencionados generó desconfianza en Lampa y la población no quiso trocar con personas de las alturas. A la vez, produjo un distanciamiento entre las comunidades de las alturas con las del valle, pues los comuneros de la puna ya no se dirigían a intercambiar sus productos a Lampa. Tal es así que los comuneros del valle relacionaban inmediatamente a los trocadores que ejecutaban con productos no tradicionales con integrantes de Sendero, debido a la gran cantidad de víveres que fueron trasladados con la finalidad de servir de reserva para la alimentación de sus miembros, para así concretar sus objetivos. En las bodegas del valle escaseaban los productos a consecuencia de tres factores: la hiperinflación, el saqueo por parte de Sendero y la especulación de algunos comuneros con productos de primera necesidad. Lo indicado empujó a que algunos comuneros acepten el intercambio con los ocasionales visitantes que traían productos no tradicionales para el trueque. Sobre el tema un comunero indica:

Yo lo vi, esas fechas todavía, recuerdo bien. Como siempre nos reuníamos a charlar en la esquina del consejo. Vino un señor con su *lliklla*, con *chapitu*, era bien paisanito el señor, este había venido con unas cuantas llamitas, se había alojado en el canto nomás y nos dice: «Quiero cambiar azúcar, fideos, aceite, arroz, jabón; por maíz, cebada o trigo». Nosotros nos miramos nomás, esos tiempos había escasez de cosas en Lampa, algunos pues

cambiaron con esas cositas, claro pue[s] sino tienes azúcar, aceite, jabón cualquiera lo cambia, otros no cambiamos, estábamos más bien con miedo, no va [a] ser buena gente pues, esa gente bien coco [astuto] venía a ver cómo es cada uno, quién es quién, a los adúlteros, ladrones, abusivos. Quién va creer que ellos tienen esas cosas arriba, esos eran de los tucos que han llevado, claro pue[s], tantos carros llenos que han llevado. Eso vino un tiempito nomás, para disimular nomás, después desapareció (Flavio, 77 años\*).

Los acontecimientos mencionados por el poblador crearon desconfianza, ya que fue recurrente escuchar en las entrevistas de campo, en el contexto mencionado. «Venían camuflados, como terrucos, como cachacos; cómo vas a saber si es uno o el otro, eso era delicado» (Telésforo, 60 años\*). Los productos esperados años tras años para intercambiar dejaron de ser traídos. El hecho mencionado en el testimonio impactó a la población debido a que muchos no estaban dispuestos a trocar, a pesar de la necesidad de complementar su dieta. Por ello, pocos estaban dispuestos a trocar con los visitantes de dichas características: «Cuando se da lo del terrorismo en esta parte, se estanca el trueque con los sitios lejanos» (Juan, 53 años) por la desconfianza generalizada. Precisamente, el tránsito era peligroso en los espacios desolados. Con estos acontecimientos, se recuerdan los primeros años de la presencia de SL en el valle (1988-1989). Según los testimonios de los pobladores, los hechos detallados líneas arriba fueron un hito en el intercambio interzonal entre el valle y la puna debido a que el trueque disminuyó, pues no se observaban con regularidad a los visitantes que iban a Lampa para trocar.

La violencia política fue un factor importante en la redefinición del trueque como parte de la economía campesina. Los campesinos estaban acostumbrados a caminar en grupos pequeños y siempre trajinaron sin dificultad. Cuando empezó la violencia política, los caminos dejaron de ser seguros más aún cuando transportaban víveres. Eran asaltados, secuestrados, reclutados para apoyar en el transporte de reservas (testimonio de pobladores de las punas), mientras que los jóvenes eran obligados a engrosar las filas de SL. Esto conllevaba a una escasa transitabilidad en los caminos de la provincia:

Cuando hubo terrorismo, para trasladarse tenían que pasar por lugares solitarios, por estancias y, si querían salir en temporada, también tenían miedo. Esos señores [SL] andaban y cuando se encontraban hacían abuso o mataban, o se llevaban a ellos. Por eso es que no salían para ir o venir de allá hasta acá [en el trueque interzonal]. El camino es bastante solitario y no podían venir, mayormente era por miedo (Sabino, 42 años).

Sobre el mismo tema, un poblador muestra la complejidad que suponía el trueque con los pueblos de alturas lejanas, donde existía el miedo a transitar por espacios solitarios:

En época de terrorismo no traían [productos] por miedo, pues porque mataban en Qollpabamba, Aguascalientes; por ahí mataban. Por eso ya no venían hacia Lampa, por arriba pues, casi no había negocio de nada, todos se quedaban ahí nomás. Ahora recién hay, eso termina recién cuando se va la base [militar] (Ana, 53 años).

Antes de que se establezca el ejército en la provincia, el trueque interzonal lejano se redujo a su mínima expresión. No obstante, los pobladores manifestaban que este y sus variantes no se estancaron completamente, a pesar de los inconvenientes en el camino continuaban llegando a Lampa. Es decir, aun las poblaciones de las alturas se arriesgaban a ir al valle e intercambiar sus productos para complementar su dieta.

El trueque interzonal a larga distancia disminuyó entre 1989 y 1990 debido a la desconfianza, migración, presencia continua de SL en la provincia; y un factor a resaltar es la escasez de mano de obra para el trabajo en las chacras, laymes y campos. Esto conllevó a que los productos tradicionales tanto de la puna, como del valle disminuyan, por ello la cantidad que asignaban constantemente para dicha actividad decayó, como indica el siguiente testimonio:

Antes [de] que venga la base [militar] aquí [a la provincia], será pues en los dos años después de Huataca [1988]. En las chacras ya no se sembraba como antes, los dueños y los jóvenes todos decían Lima, Lima; sin ayuda no se podía trabajar todas las chacras; algunos nomás ya sembraban y cuando hubo más terrucos la gente se fue dejando sembrado nomás sus chacras, otras quedaron con dos riegos. No había mucho para comer, y eso del

trueque cayó, solo con gente de aquí de los pueblos vecinos nomás un poco se daba (Urbano, 58 años\*).

Como se afirmó líneas arriba, el trueque a larga distancia se redujo a su mínima expresión mientras en los pueblos del valle se continuó practicando entre conocidos, familias y compadres, pero de manera reducida:

Cuando los terrucos ya habían entrado, la gente venía tempranito y cambiaba sus tunas o peras y rapidito se iban. Solo a sus amistades, claro pues necesitaban cambiar para tener algo que comer; de Colcabamba he visto que venían y en un ratito y se iban con sus cositas así ya tenían, ellos más trocaban con las tiendas. Y tuna, pera, esas cositas eran para maíz, cebada, trigo. Como la gente de aquí no tenía ya mucho, poco pues cambiaban, era triste a veces, no cambiaban, si tú das con qué te quedas (Basilio, 42 años).

En los primeros tres meses de 1990, el trueque con los pueblos de las punas casi había desaparecido, debido a los asesinatos de las autoridades y comuneros. Tal es así que en dicho año no se recuerda la presencia de los pobladores de la puna visitando el valle, puesto que el siguiente año fue el más peligroso porque la violencia llegó a su máxima expresión, como refiere un poblador: «Quién iba [a] venir [a] *kawsaymaskakuq*, primero era salvar la vida» (Flavio, 77 años\*). Precisamente, en 1990 dos estudiantes del colegio de Lampa fueron incorporados a las huestes de SL: uno de ellos era natural del distrito de San Javier de Alpabamba, mientras el otro pertenecía a Colta; ambos fueron sacados de sus comunidades y al poco tiempo desertaron de las filas de Sendero e inmediatamente migraron a la costa. El otro hecho sucede cuando la población empieza a preparar los terrenos de las chacras para las primeras siembras, pues uno de los primeros días de agosto a mediodía, aviones de guerra sobrevolaron la provincia de sur a norte. Este suceso atrajo un rumor generalizado entre la población: que serían fumigados para así exterminar a los alzados en armas, por ello apenas tuvieron oportunidad de migrar lo hicieron dejando abandonadas sus propiedades. De aquel día tenemos un testimonio:

Cuando [unos] estaban *waqtando* [sacudiendo la tierra de la grama] en la chacrita y otros estaban que quemaban las chalas sobrantes y palos de quinua, pasaron aviones de guerra: primero de dos, de ahí tres, luego dos,



luego tres; su sonido era fuerte. La gente con miedo, todos con miedo, así pues, de la nada aparecieron y las noticias llegaron de arriba [indicando hacia el norte] que habían bombardeado en las alturas los túneles de los tucos donde almacenaban todo lo que llevaban en los camiones. Al día siguiente, verías que familias enteritas pasaban por Lampa hacia Pauza, era triste, muchos de aquí de un tiempito también se fueron dejando sus chacras sin sembrar o sembraditos nomás (Flavio, 77 años\*).

A consecuencia de estos nuevos incidentes, la producción agrícola decayó en el siguiente ciclo anual del trueque más que el año anterior, y a la vez no había muchas opciones con quien intercambiar porque los pobladores de las alturas estaban migrando a otras localidades y no tendrían productos para intercambiar el año siguiente. En Lampa los sembríos fueron escasos, debido a que los padres de familia solo esperaban que termine el año escolar para migrar con sus hijos y, precisamente, se adelantó la culminación de las clases a noviembre de 1990. Los padres de familia no esperaron la clausura escolar, una vez terminadas las clases enviaron a sus hijos a la costa, corriendo el riesgo de que fueran incorporados a las huestes de Sendero durante el viaje en la carretera. La comunidad quedó semidespoblada, sin alternativas para entrar al trueque del ciclo anual de 1991.

Cuando el ejército se instaló en la provincia, exigió a cada visitante un salvoconducto para llevar el control de ingreso y salida de la población. Se tomaba el nombre, el recorrido y la finalidad de su presencia. «Aparentemente» tuvo un propósito de control, pero en la práctica la finalidad era perseguir a los visitantes y tildarlos de integrantes de SL. Estos acontecimientos obligaron al campesino a practicar menos el trueque, llegando al extremo de interrumpirlo con pueblos alejados porque los comuneros eran emboscados y confundidos<sup>113</sup> en lugares solitarios. El peligro que conllevaba ir a Lampa a trocar tuvo sus secuelas:

Las bases militares empezaron a exigir los famosos pases. El que no tenía estos pases era capturado; solito se complicaba. La gente de otros lugares no venía al trueque con sus productos. Era más peligroso para los que venían

---

<sup>113</sup> La tensión era constante en los caminos solitarios: «Dejan de venir por el cuidado, en el camino pueden encontrar y podían confundirlos con terroristas o con espías; por eso ya no venían» (Julio, 52 años).

con llamas desde lejos caminando por las alturas. Algunos ya no regresaban o desaparecían en el camino (Luisa, 46 años).

El trueque interzonal lejano atravesaba una crisis, mientras que a media distancia aún se mantenía esporádicamente. Se desarrollaba con coterráneos o parientes que migraron antes y durante la presencia de SL, lo que facilitó el trueque. Por otro lado, esta actividad se practicó en menor cantidad en el valle, como manifestó un comunero: «El trueque se da en menor escala, ya pues, porque solo era entre la gente del valle. La gente de la altura dejó de venir»<sup>114</sup> (Telésforo, 52 años). El mismo comunero a continuación explicó sobre el comportamiento del trueque cuando las fuerzas armadas se encontraban acantonadas en Pauza y Marcabamba:

Con los pueblos cercanos, el trueque se seguía dando porque conocías [a los comuneros]. En tiempo[s] de[l] ejército se seguía dando por la necesidad económica que había de los pueblos del valle. Tenían sus productos y querían otros productos. Con los pueblos de la altura ya no [trocar] porque ya no sabías quién era. Entonces la gente empezaba a confundir a ellos, y cuando alguien venía decían que eran terroristas; entonces eso hacía que la gente empiece a desconfiar. Todo extraño para la gente era terrorista, aunque no sea cierto (Telésforo, 52 años).

La represión del ejército contra los visitantes de las alturas fue cada vez más rígida y ocasionó una crisis en la práctica del trueque entre los campesinos. Esta situación se intensificó desde junio de 1991, fecha en la cual una patrulla del ejército fue emboscada al norte de Marcabamba. A continuación, se expone el relato de obligación y confusión de un campesino que se fue a buscar la vida:

El trueque bajó, pero hay gente que persiste, iba y venía [para] hacer trueque. Prosiguió con eso de los viajes, algunos han sido acusados por la policía, por los militares que [decían] pertenecían al grupo de terrorista. Hay un caso muy patético de acá de un paisano nuestro (del distrito) que viajó a buscar la vida y parece que por allá en la banda [Colta, Oyolo, Corculla y Ushuha] lo han nombrado como comisario los tucos porque ningún

---

<sup>114</sup> Otro comunero manifiesta: «La gente de las alturas dejaron de venir por temor [a] que les confundieran con los terrucos. Del lado de Callpamayo, de Pacapauza más alturas por ahí parece que tenían sus lugares, sus cuevas especiales, sus campamentos» (Dante, 73 años), refiriéndose a SL.

comunero en ese pueblo quería aceptar ser comisario. Como él era visitante nomás le tiraron la pelota a él para que sea comisario. Entonces le capturaron los militares y lo tenían preso por algún tiempo, lo tenían castigando a fin de que hablara de quiénes eran sus compañeros, a qué grupo pertenecía, todo eso pues. Como no sabía nada, entonces se quedó, pero recibió un fuerte castigo. Intervinieron sus familiares del señor, parece que cierta influencia tenían con el juez, lo han salvado pue[s]. Después de eso se fue a Lima (Teodoro, 50 años).

Ante una situación crítica, los campesinos buscaban estrategias para seguir trocando, pero estas fueron cada vez más llevadas al extremo, al ser peligrosas por la intransitabilidad. En los meses que debiera intensificarse el trueque, no lo hacían, a pesar de que peligraba el complemento de la dieta familiar en las distintas comunidades de la región. En este contexto complejo y peligroso prevalecía salvaguardar la vida.

Asimismo, el acontecimiento mencionado por el campesino es importante para entender la compleja situación que vivían, pues ante el objetivo de complementar su dieta se vieron envueltos en problemas. El hecho no pasó desapercibido para los pobladores del valle, en especial para quienes salían constantemente de sus comunidades en busca del *kawsaymaskay*, ya que les sirvió como un ejemplo para no salir de sus comunidades a lugares distantes. El temor también tuvo efecto en el zonal, ya que desistieron en salir e ir a trocar, pero a pesar de lo que podría suceder en el trayecto salían en el ciclo anual del trueque, tal como menciona un campesino:

La gente de nuestros pueblos vecinos, en las mañanitas cuando todavía había toque de queda salían de sus pueblos para ir a otros sitios a buscarse la vida. Aquí también venían, yo les veía en Pauza, Marcabamba, más que nada venían de Colcabamba, Sacraca y Mirmaca, con sus verduras y frutas. Ya no venían en burro con angarillas, venían con apacha o costalillo a la espalda. Poco traían, ya no era como antes que venían en burros y se quedaban en el pueblo donde le anochecía. Cuando el ejército entró todos también estaban con miedo, pero, tenían que ir con miedo a cambiar sus cositas o vender, igual seguían viniendo a Lampa (Urbano, 58 años\*).

Cuando el ejército se instaló en la provincia, a diferencia de los años 89 y 90 y los primeros meses de 1991, los pobladores empezaron a movilizarse con recelo, ya que no podían ir muy temprano aprovechando la luna, como lo hacían antes; recién se movilizaban después del toque de queda. Las visitas que realizaban para trocar eran a los mismos pueblos de años anteriores, la única diferencia radicaba en que no podían frecuentar los pueblos donde estaban instaladas las bases militares (Marcabamba y Pauza). Las restricciones para el intercambio no solo estaban en función del horario, al inicio; sino también en función de la producción agrícola, debido a la gran migración estudiantil y de familias enteras hacia las ciudades desde agosto de 1990, con más continuidad; esto ocasionó que en 1991 no se alcance la producción suficiente para el trueque como en años anteriores, que había una considerable cantidad de maíz, papa, cebada, trigo, calabaza y hortalizas. Debido a que obtenían dicha cosecha a partir de la puesta de mano de obra, mientras que otras no requerían inversión de tiempo y horas de trabajo como la tuna, peras, durazno; productos que año tras año ingresaban al trueque.

En tal sentido, el intercambio de productos entre pobladores del valle durante 1991 fue muy reducido, a pesar de la necesidad de complementar la dieta familiar, debido al peligro que conllevaba, como indica un poblador:

Yo me quedé aquí, no me fui, muchos se fueron a la costa y la gente que se quedó estaba preocupado por sus hijos. Las chacras estaban abandonadas y el 91 el trueque es poquísimo, casi nada. No veías a alguien de la altura aquí. Si había trueque entre comuneros de aquí de la zona, hacían algo rapidito, entre conocidos nomás pues, era un miedo único ir lejos. Cuando iban a ir [a] otros pueblos a veces no encontraban a nadie, por eso en vez de buscar la vida, mejor te quedas en el pueblo y comes lo que hay con tu familia. También los primeros meses de cada año trueque había, pero en [el] 91, pucha, nadie venía; claro, también que ibas a dar, sino tenías ni para ti (Flavio, 77 años\*).

Según los pobladores, en estos primeros meses de 1991 el trueque había llegado a su punto de interacción más bajo, en el que el peligro y el desabastecimiento de productos evitaron que el trueque se desarrollara. Lo que hicieron fue complicado y algunos solo lo practicaron con parientes cercanos que vivían en pueblos vecinos.

Los dos primeros meses de 1991, el desplazamiento de la población se había reducido, debido a que en la temporada de lluvia era difícil ejecutarlo. Se movilizaban por caminos solitarios, ya que algunos buses y camiones que ingresaban con cierta regularidad se quedaban en la capital de la provincia, mientras que otros carros no iban a esta parte del país, debido a que la carretera quedaba mal a consecuencia del clima estacional.

En este sentido, el trueque temporal anual en el valle experimentó un declive en tres aspectos: primero, los pobladores estaban más interesados en salvar sus vidas, razón por la cual se abstuvieron de viajar a lugares lejanos o a recibir a personas que vinieran de otros pueblos; segundo, la producción agrícola se redujo, porque los campos no estaban cultivados en la cantidad tradicional; y tercero, no había población suficiente con quien realizar el trueque, así se desarrollaron los dos primeros meses y parte del tercero de 1991.

Otra problemática empezó a inquietar a gran parte de la población, debido a que se avecinaba la etapa escolar, pues era incierto si los profesores asistirían a dar clases, ya que muchos de ellos se fueron con lo que tenían de un día para otro. Para marzo de 1991, la población estaba preocupada, como lo evidencia el siguiente testimonio:

Cuando ya estamos a fines de marzo muchos padres de familia que habían mandado [a] sus hijos a la costa estaban indecisos, era hacerlos regresar a Lampa o dejarlos en la costa. El gasto en la costa es fuerte, claro, también era salvar[se] de los terrucos. No sabían qué hacer. La gente lloraba por sus hijos, era triste. Las chacras también [fueron] abandonadas sin sembrar. En las chacras la grama nomás estaba con fuerza, solo en algunos terrenos nomás había sembrado la gente (Basilio, 42 años).

A parte de la escasa producción agrícola, que ya era una preocupación, lo sembrado era insuficiente y los terrenos agrícolas estaban abandonados, lo que originó una carencia de los recursos suficientes para llenar las despensas. Este problema afectó más a las familias que carecían de los terrenos suficientes, quienes año tras año llenaban sus despensas ayudando en la cosecha a los que sí tenían sembríos de tamaño considerable. La consecuencia de estos hechos también repercutió en el normal desarrollo del trueque, pues ellos eran quienes participaban del trueque en

mayor cantidad con la finalidad de diversificar sus productos, como afirma un poblador:

Los que sufrieron más porque no había mucha cosecha eran los comuneros que no tenían cosechas grandes, eran los comuneros que no tenían mucha cosecha, ellos eran los que entraban más al trueque; cuando venían de otras comunidades o de la puna, primero se dirigían allí, si podían trocar o no. Sino ayudas a los que tienen cosecha y tú no tienes mucho, te quedabas con poquito y tu despensa estará vacía hasta el siguiente año, claro pue[s], por eso tenían que ir a ayudar a cosechar, sino no hay *kawsay* para todo el año, y esa fecha que hubo poco, algunos se comieron hasta la semilla que guardaban en sus despensas (Telésforo, 60 años\*).

Los pobladores ante las dificultades del contexto en que vivían y al ver que familias enteras habían migrado, tenían planificado abandonar el pueblo junto con sus hijos, mientras otros pensaban dejar que sus hijos estudien en la costa. Pero el 24 de marzo de 1991 (Narciso-Pauza), se instalaron las bases militares en la provincia las cuales permitieron que muchos estudiantes retornen a la comunidad. El retorno de la población ayudó a que buscaran recursos a través del trueque, pero este se redujo al intercambio en el valle, debido a las restricciones que impuso el ejército para la movilización de la población. Pero la disminución de los productos agrícolas se compensó con víveres que llegaban en camiones luego de la estación de lluvia.

Por su parte, el trueque mostraba un comportamiento lento, como explica un poblador:

Para el 91 había poquito de trueque, antes que lleguen los soldaditos, en enero, febrero y marzo. Cuando ya estaban aquí tampoco hubo mucho, nadie quería ir a trocar o venir porque el ejército cargaba a todos los que viajaban, a la base, peor era cuando venían de las alturas, derechito a la base se lo[s] llevaban. En los primeros meses desde que ingresaron los cachaquitos traían gente como ganado de las alturas, camiones de gente pasaba a la provincia, muchos desaparecieron, hoy mismo pocos hablan de eso (Flavio, 77 años\*).

El comunero indica que el trueque, con el ingreso del ejército, se mantuvo inalterado en cantidad respecto a los primeros meses del mismo año; es decir, una movilidad mínima respecto a años anteriores. Esto sumado a lo peligroso que resultaba desplazarse de un pueblo a otro (a mediana o larga distancia), fue alterado por lo sucedido con el teniente de la Cruz al norte de la base militar de Marcabamba (detallado en el capítulo III) en junio de 1991.

El trueque con las localidades vecinas estuvo plagado por la poca productividad agrícola, como indica Leandro (42 años): «No había mucho para cambiar, el año anterior no se sembró mucho en las chacras, la mayoría se había ido a la costa», pero no todos los productos escaseaban, algunos solo necesitaban la lluvia, como la tuna y las frutas en las huertas.

Luego del ciclo anual del trueque, algunos comuneros retornaron con sus hijos a la comunidad y una cantidad considerable de pobladores de las punas empezaron a radicar en Lampa. El ciclo agrícola (de 1991 a 1992) empezó casi con normalidad, solo dejaron las chacras llenas de gramas aquellas cuyos dueños no dejaron encargado que alguien las trabaje. En agosto empezaron a limpiar algunos terrenos con la finalidad de prepararlos para la siembra, ya sea al partir o de manera individualizada. Otros preparaban el terreno de cultivo desde el retiro de la grama o de la quema del resto de la chala que dejaron los animales.

La población tanto del valle como de las alturas, al iniciar el ciclo del trueque anual de 1992, poco a poco empezaron a buscar los espacios donde concretar el intercambio, a pesar de los estrictos controles establecidos por las FF.AA. tenían que salir en busca de productos, como refiere un poblador: «Tenían que ir a buscarse la vida como antes lo hacían, sino qué comes, te mueres de hambre o comes todos los días lo mismo» (Basilio, 42 años). El intercambio de productos se incrementaba; asimismo, empezó a ejecutarse paulatinamente en sus diferentes aspectos ya sea a distancia o por productos entre 1992 y 1993, debido a que los pobladores del valle empezaban a percibir cierta tranquilidad. A pesar de que en las comunidades de altura aún estaba presente la tensión, porque cada vez que el ejército patrullaba dichas localidades cometía abusos (los comuneros de las partes altas indicaron en las distintas entrevistas), como llevarse animales para alimentarse o utilizar sus acémilas para transportarse. Además, también era usual que los militares se lleven a los

pobladores a la base militar, después dichos habitantes desaparecían. Por esta razón, rondó cierta desconfianza en ir al valle a intercambiar productos. Pese a todo, un número reducido empezó a ir al valle.

El trueque empezaba a encaminarse poco a poco en comunidades de las alturas, pero se dio el caso de un poblador de Aguascalientes que viajó a intercambiar sus productos a Lampa en marzo de 1994, tomando el camino de Chuchawcrus, y pernoctó en Wanwanu. El visitante «traía cuatro mulas y un perro negro grandazo. Lo vimos tomando desayuno, cuando todo de arriba estaba con neblina. Después de un rato, estaba mirando cómo los soldados venían corriendo y gritando por la carretera de Marcabamba a Colcabamba o hasta Lampa» (Goliat, 35 años) y horas después de haber llegado a Lampa, los miembros de las FF. AA. lo capturaron y lo trasladaron a la base militar con todas sus pertenencias. Luego de algunas semanas, según los comuneros, ya no estaba en el local militar. De acuerdo con la información recogida, algunos sostienen que el ejército lo envió a Coracora donde estaba solicitado por abigeo, mientras que otros indican que no se supo más de él. Esto significó que los pobladores de las alturas muestren recelo de ir a Lampa para concretar el trueque. Por esto, en dicho año los pobladores de la altura visitaron muy poco Lampa.

Luego de lo sucedido con dicho poblador en 1994, al año siguiente el desplazamiento de los campesinos se fue incrementando debido a la aparente calma que empezaba a reinar en la zona. A pesar del incidente sucedido en junio de 1991, con la captura de un poblador de Huataca, su traslado a Marcabamba y su posterior desaparición, y del traslado del poblador de Aguascalientes a la base militar, el trueque lentamente se incorporó a la economía campesina como complemento.

Los comuneros constantemente involucrados en el trueque hasta 1988, continuaron con sus actividades luego del contexto más crítico que vivió la provincia durante la violencia política. En el nuevo contexto, después de la instalación de las bases militares, disminuyó su radio de acción y la cantidad intercambiada; sin embargo, a pesar de los inconvenientes, continuaron ejecutando el trueque como complemento de su economía. El trueque empezó a incrementarse paulatinamente a corta y larga distancia en la economía campesina hacia 1995, ayudando así a que los miembros de las familias tengan más productos para su alimentación, como sostiene un poblador:



Desde que vinieron los tucos y soldados, el trueque bajó mucho, esos años donde no se confiaba en nadie, después poquito a poquito se fue dando de nuevo con gente de los pueblos vecinos y de la altura. Nuevamente el trueque empezó a darse cada vez un poquito más, pero ya no era como antes pue[s] (Urbano, 58 años\*).

Este incremento paulatino del trueque fue a causa de la disminución de la violencia política, ya que los efectivos de la base militar de Marcabamba ya no salían constantemente a patrullar las localidades del norte donde mayormente están ubicadas las comunidades de altura. Además, el ejército ayudó a que las incursiones de SL en esta parte del país sean cada vez menores, lo que favoreció la movilización de los pobladores, como afirma un comunero:

Desde 1995 las cosas ya se han calmado más, el ejército más paraba en sus bases y algunos soldados eran de los pueblos de aquí, de la zona nomás, por eso más confianza había en la gente, ya no tenías mucho miedo, pucha cuando recién vivieron en [el] 91 la gente de lejitos nomás miraba, quien se va [a] atrever [a] decir algo, a salir de viaje lejos, nadie pues. De los terrucos ya no escuchábamos mucho (Carlos, 43 años).

Lo que narra el poblador evidencia cada vez un mayor incremento del trueque, pero a la vez se plasman algunos cambios que a futuro se evidenciarían más:

Como ellos [pobladores de las punas] dejaron de venir por eso de los terrucos y de las bases [militares], la gente de por aquí dejó algunas cosas de hacer. Ya no veías gente como antes haciendo poncho con lana de llama, alpaca y oveja. No usaban poncho que traían de las alturas que cambiaban por maíz, cebada o calabaza; algunos ponchos ya compraban en tiendas. Otras cosas también, ya no traían la sal de Warwa como antes. Traían poquito, algunos ya no traían; aquí mismo la gente ya no quería mucho esa sal, solo servía para dar a los animales (Telésforo, 60 años\*).

El poblador atestigua algunos cambios en esta etapa, a consecuencia del ingreso de productos en mayor proporción que reemplazaban a los tradicionalmente usados y que se obtenían a partir del trueque. Los productos que reemplazan el poncho y la sogá eran elaborados en las fábricas y su adquisición se daba en cualquier momento,

ya que estaban en las bodegas. Mientras que la sal yodada se acentuó con fuerza desplazando a la de Warwa.

Como se menciona, el trueque empezaba a desarrollarse nuevamente, pero parcialmente; asimismo, ingresó con cambios y permanencias. Los cambios estaban en función de los productos que reemplazaron a algunos tradicionales y fácilmente podían hallarse en las tiendas, lo que propició que algunos productos experimentaran una disminución de su participación en el trueque, mientras que otros permanecieron con cambios insignificantes:

Cuando empezaron a venir, traían lo que habían cosechado en la altura: papa nativa, olluco, mashua, oca. También traían charqui, esas cosas mayormente empezaron a traer. La gente de aquí mismo quería esas cosas; ya no querían algunas cosas como sal de Warwa. Ya no era como antes. ¿Quién va [a] querer lana? Nadie ya hacía poncho, aquí mismo la gente ya no usaba poncho pue[s]. Pucha, los jóvenes qué se van a poner; antes si todo el mundo tenía su poncho de lana hecho a mano. Antes también traían ollitas de barro, *kallana*, después ya no traían tampoco (Urbano, 58 años\*).

El trueque en 1998 se continuó ejecutando como parte de la economía campesina. Es relevante mencionar algunos aspectos que permanecieron inalterados, como sostiene un poblador:

El trueque se siguió dando como antes en esos meses (de enero a junio), los pueblos vecinos buscaban la vida con sus cosechas, como antes. Casiri, Sacraca, Colcabamba le seguías viendo con sus frutitas y verduras. Eso de cuánto por cuánto se daba también seguía igual, le dabas como antes la misma cantidad de siempre, te decían *ñawpaqqina*. Sino quieres no cambias, pero todos querían cambiar para tener alguna novedad en casa, quien no va [a] querer cambiar pue[s]: charqui, pera, higo, col, lechuga, cebolla, limón, todo esas cositas. Le dabas maíz, cebada, calabaza lo que tenías dabas; a veces venían por cosas de la tienda: fideos, arroz, fósforo, sal, azúcar, aceite, así era pues (Flavio, 77 años\*).

Cuando se retiró el ejército de la zona en 1998, el trueque había mostrado cambios y permanencias. Cambios en la salida de algunos productos que constantemente

llevaban las poblaciones de las punas hacia el valle. Mientras las permanencias estaban en el ciclo anual del trueque y de productos del valle que entraban año tras año como las frutas verduras, maíz, cebada, calabazas, entre otras. Asimismo, las cantidades en cada intercambio no habían sufrido cambio alguno.

El trueque no fue la única forma de obtener productos para el consumo familiar; era una parte de la economía campesina. Existían otros medios para obtener ingresos económicos como la ganadería, la agricultura, la venta de cochinilla y tara, la pesca; además del trabajo en la costa y en las minas informales; el contrato de aparcería; y la faena de peón en las haciendas. Las actividades mencionadas complementaban la economía campesina. Con el dinero conseguido, consumían en las bodegas y de los camiones que llegaban.

La estrategia que adoptó la población al inicio fue seguir con el trueque para la obtención de los productos tradicionales; sin embargo, el contexto de violencia política no favoreció esta actividad, esto es, su práctica estaba en peligro. Como se mencionó líneas arriba, el trueque fue llevado a su mínima expresión y la población empezó a incorporar actividades alternativas a la economía campesina. A pesar de que el intercambio en sus diferentes variantes sufrió modificaciones, este se siguió ejecutando, aunque en menor cantidad en comparación con años anteriores. Asimismo, se siguió redefiniendo con la retirada del ejército desde 1998.

#### **4.1.1 La cochinilla como parte de la economía campesina durante la violencia política**

La recolección de la cochinilla se desarrolló desde antes de la violencia política, pero esta se intensificó con la inflación e hiperinflación constantes en 1988 durante el primer gobierno de Alan García. Los comuneros optaron por la extracción de la cochinilla para amortiguar su alicaída economía.

La recolección de la cochinilla fue una actividad complementaria a la economía campesina, en cuya labor participaban todos los integrantes de una familia. Dicha

tarea se desarrollaba para ayudar a la economía doméstica. El ingreso obtenido fue utilizado para adquirir productos de primera necesidad en las bodegas, pero en cantidades mínimas. Las familias que participaban de la recolección de la cochinilla eran de estratos bajos, quienes la veían como una forma de amortiguar su economía.

La cochinilla en los campos comunales y potreros privados se reproducía lentamente, por temporadas (en época de lluvia era muy escasa) y en microclimas determinados. Un porcentaje considerable de la comunidad salía a recolectar, pero el costo por kilo no era significativo. La incursión de la población en la extracción de la cochinilla no fue exclusiva ni intensiva, sino complementaria a las demás actividades. En términos de comparación con productos de las bodegas, el kilo de cochinilla fluctuaba entre los 5 y 20 nuevos soles; precio regido por la demanda en los centros industriales. Ante este hecho, los campesinos también especulaban en la recolección y venta. Asimismo, los comuneros manifestaban que no podían dedicarse con exclusividad porque no siempre se recolectaba la misma cantidad. Lo hacían esporádicamente para complementar su economía:

Gran parte, pues, empezó a dedicarse a la [extracción de la] cochinilla, a la pesca o [a] algún [otro] trabajo, así como peones saliendo a los pueblos vecinos, trabajando de ese modo se han sostenido, se han mantenido. La cochinilla creo que fue lo que salvó a muchas familias, eso te daba plata en un ratito; tú ibas a la chacra y te venías con tu tarrito de cochinilla y vendías, ya tenías para azúcar o fideos o sal. Algunos iban con toda su familia a coger su narco [cochinilla] y traían bien, niñitos también cogían; claro, ayudaban a sus papás con su platita (Urbano, 50 años).

Cuando las redes de intercambio disminuyeron y la inflación económica se incrementó, la cochinilla amortiguó la economía campesina durante la violencia política. El aumento considerable que experimentó la extracción de la cochinilla ocasionó que los comuneros obtengan pocas cantidades. La participación de la familia fue necesaria para copar un territorio amplio. El promedio de lo recolectado equivalía a medio kilo (o un kilo) de azúcar, fideos, arroz, o a medio litro de aceite. La participación de los pobladores en la extracción de la cochinilla se debía a su considerable presencia en la zona por temporadas. Acceder a ella fue «relativamente

sencillo», pero la reproducción de la cochinilla<sup>115</sup> era lenta. La recolección a veces estaba alentada por el precio en el mercado:

Cuando llegaron las bases militares a Pauza y Marcabamba ya no salían de sus comunidades porque ya pensarían que iban a comprometerse, ya sea con la fuerza armada o el movimiento [Sendero], de uno de los lados tenían que cuidarse. Tranquilamente, si salían a otros pueblos dirían este es soplón o este pertenece al grupo, cosa que está llevando alguna noticia o información. Para evitar eso ya no salían, de algún modo la gente ya tenía su sustento propio en la comunidad mediante la cochinilla que ayudó mucho (Urbano, 50 años).

Los campesinos entrevistados dieron importancia a la extracción de la cochinilla en el contexto de la violencia política porque les permitió acceder a productos de primera necesidad y comprar útiles para que sus hijos estudien en la escuela. Esta actividad se complementó con otras que ofrecían ingreso monetario.

La cochinilla no fue el único producto que reforzó la economía del campesino; también estuvo la tara, aunque su uso para la fabricación del cuero venía de años atrás en la zona. En este nuevo contexto se empezó a vender para la industria. La población recolectaba la tara en las chacras y los campos. Su venta se realizaba por arrobas<sup>116</sup>, cuyo costo fluctuaba entre 6 y 10 nuevos soles; sin embargo, la recolección tardaba debido a su escasez. Ambos productos, la cochinilla y la tara, ayudaron a que la población tuviera un margen adquisitivo para amortiguar la caída del trueque durante la violencia política.

---

<sup>115</sup> El acopio de la cochinilla se daba en todo el valle. Dicha labor implicaba un peligro, como manifiesta un poblador: «Y [el] último caso que hubo, un joven, él era acopiador de cochinilla; era una actividad del cual se valió el sacraqueño; él compraba cochinilla en la zona de Rivacayco, de Huataca. Como él iba siempre para esa zona, su apodo era macetón, pero chato. También le decían Rambo porque era pequeño, delgado; en contraposición de su físico le pusieron Rambo. Parece que vino un Rambo y habían chocado arriba; parece que en cierta forma de confusión le atraparon, lo aniquilaron los levantados en armas, pues y lo mataron y lo desbarrancaron. Han ido los paisanos agrupados a rescatarlo, ya muerto y todo eso hizo que la gente ya no saliera de viaje ya. Inclusive decían que el movimiento estaba en otros pueblos» (Julián, 68 años).

<sup>116</sup> Una arroba equivale a 11.5 kilogramos.

## **CAPÍTULO V: EL TRUEQUE EN EL LENTO PROCESO DE LA PACIFICACIÓN**

El presente capítulo busca evidenciar el comportamiento del trueque como parte de la economía campesina desde el retiro del ejército en 1998 hasta el trabajo de campo realizado en 2009, con la finalidad de plasmar el intercambio como una actividad vigente e involucrada en el que hacer del campesino.

### **5.1 El trueque en el lento proceso de la pacificación**

Muchos de los comuneros que se habían refugiado en las grandes ciudades vuelven a la comunidad por el lento proceso de pacificación. El sector que más intervención tiene es el de los nuevos comuneros que migraron de las zonas altas. La participación de la familia en el trueque es principalmente por parte de padres e hijos, no siendo exclusivo de un grupo. El trueque en esta nueva etapa es poco intenso, menos diverso en productos tradicionales y sigue siendo periódico. Asimismo, fortalece los productos del mercado, sus variantes se mantienen, y continúa siendo complemento de la economía campesina. Los comuneros manifiestan que se ha dado un aumento en comparación con la etapa de violencia política, pero también una disminución considerable al contexto anterior al ingreso de Sendero.

### 5.1.1 Comercialización de la tuna y el trueque (1999-2009)

La tuna cumplió un papel relevante en la economía de la comunidad. Esta fruta ha servido como medio de intercambio con pobladores de las partes altas años atrás, así como entre pueblos del valle. En los campos de la comunidad la sobre producción de la mencionada fruta conllevaba al desaprovechamiento, y por el exceso de madurez cae al suelo, la misma que es denominada por los pobladores como *turmay*<sup>117</sup>, otro uso que le dan es para el engorde de los cerdos. Pero a partir de fines de la década del noventa del siglo XX, se ha dado un cambio en la utilidad de la tuna en el distrito, especialmente por la comunidad de Sacraca; siendo imitado por Lampa, donde se empezó a comercializar hacia Lima.

Tras la culminación de la irrigación de Tarayaku (1998), Sacraca tiene agua todo el año y aprovecha parte de sus chacras para la siembra de tuna. Cuando llega un ómnibus con destino a la capital, algunos comuneros de Sacraca venden entre 4 y 6 cajas de tuna en las agencias. Los precios dependen del tamaño y oscilan entre 10 y 15 nuevos soles cada una. Dicha actividad se desarrolla en la temporada de lluvia. Este ingreso monetario ayuda a los comuneros a complementar la economía campesina, sin dejar las demás actividades cotidianas:

El año de 1998 salió la irrigación [a Sacraca]. A partir de la fecha todo el mundo produce en su chacra. Desde esa fecha hubo un gran cambio. Para qué, la tuna ya es un producto que se comercializa, se envía a la costa, inclusive a Lima. Bueno, es un producto que mantiene a la gente. La irrigación hizo todo el cambio. Las tunas eran escasísimas en ciertos sectores y en muchas partes solo con la lluvia, esas partes que solo se regaba con la lluvia ahora se riega con el agua de Tarayaku y tenemos tuna todo el tiempo, o sea que el cambio es fuerte. Todo el tiempo inclusive están comercializando la tuna. Ahora la gente esta bien, come mejor con todo lo que viene de la costa. Se viste mejor, inclusive tienen artefactos, las tiendas son mucho más grandes, más significativas o sea el consumo es más fuerte (Teodoro, 50 años).

---

<sup>117</sup> *Turmay*, se denomina al fruto que se cae de la planta por haber madurado mucho.

Al tener como modelo a Sacraca, los pobladores de Lampa empezaron a recolectar tuna con la finalidad de vender y tener más ingresos económicos. El aprovechamiento de los campos para la comercialización de la tuna significó que los pobladores de las partes altas no tendrían un fácil acceso a los tunales, pues dicho fruto empezaba ser visto como un medio para obtener dinero y tener acceso a víveres en las bodegas. La mayor parte de la tuna estaba direccionada al trueque, mientras que en este nuevo contexto estaba centralizada en su comercialización. Sobre el tema se conversó con diversos comuneros que tuvieron solicitud para la recolección, porque los de Sacraca no lograban abastecer la demanda de Lima y otras provincias. El cambio (aunque no total) del trueque a la comercialización de la tuna conllevó a que los potreros estuvieran más vigilados:

Cuando ellos [la gente de la altura] venían, andaban libremente en todos los potreros y tierras comunales, inclusive entraban a Pawruma, no había atajada. Más bien ahora último, que ya se comercializa la tuna, como Sacraca, todo es para la venta. Llevan a la costa por cajones en los carros. Hay negociantes de tunas; inclusive fabrican en Sacraca los cajones para encajonar. Como ellos ya son dueños, ya encajonan sus tunales según la porción que tienen diario. Diario venden 15, 20, 30 cajones en las empresas Sánchez, Wari, López, Santa Clara; todos los carros, tope a tope se van, claro en su temporada. A Coracora llevan poca cantidad, todo es para Lima, lo llevan cantidad. Acá en cambio aprendieron últimamente los mismos lugareños de acá [de Lampa]. Vienen de Sacraca, los negociantes le dejan, dicen hoy puedes cogerme, por decir, dos cajones te dejo, tú un cajón, el que tiene más cajones también, de acuerdo a su capacidad de coger lo dejan. Como te dije antes, inclusive sacaban de Pawruma, pero ahora comercializan. No todos recogen, pero hay gente pues que se gana sus soles por llenar los cajones con tuna (Dante, 73 años).

Asimismo, se observó comuneros que venden tunas en las chacras, así como en las agencias de las empresas. Al conocer sobre el comercio de la tuna venían de otras comunidades para comprar, porque en sus pueblos no había lo suficiente o porque en las agencias las vendían en cajas adecuadas que soportaban el viaje.



La tuna tiene un nuevo mercado por satisfacer. Así, deja de participar en un porcentaje mayoritario en el trueque zonal e interzonal. Ante el nuevo contexto los campesinos aprovechan los mercados para la tuna, pero a la vez siguen intercambiando esta fruta, porque las relaciones sociales perduran entre los interactuantes. Además, la necesidad de obtener productos con este mecanismo es más factible que con dinero, por ello motivados por las relaciones sociales de años continúan practicando el trueque.

### **5.1.2 La minería artesanal y el trueque (2006-2009)**

Otro acontecimiento que produjo cambio en la población de la provincia y de Lampa fue la explotación de la mina artesanal de Luycho<sup>118</sup>. En torno a la mina se dieron cambios en lo económico, social y político de Páucar del Sarasara, ya que esta actividad acoge una cantidad considerable de hombres y mujeres.

Luycho, centro minero artesanal, ubicado en la margen izquierda del río Wankawanka, pertenece al anexo de Pomacocha, distrito de Colta. El mineral explotado es el oro. La mina fue explotada desde tempranas épocas de la Colonia, así como a inicios de la República<sup>119</sup> y en el siglo XX, esporádicamente.

El 17 de abril de 2006 la población de la provincia invadió la mina, pero antes, desde junio de 1999 hasta octubre de 2000, se realizó la exploración para la explotación formal. Aquellos que hicieron la investigación en su etapa inicial de la mina ofrecieron trabajo a los pobladores de las distintas comunidades, pero repentinamente salieron de Luycho con toda la maquinaria sin dar explicación de su retiro.

La posible explotación de Luycho llamó la atención de algunos pobladores, especialmente de comuneros de San Sebastián y de quienes iban a trabajar esporádicamente a minas artesanales de la región Yunga y Costa. Luego de la

---

<sup>118</sup> Sobre la ubicación exacta de la mina y su extensión ver: Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas (1951, p. 23. Tomo II).

<sup>119</sup> Bonilla, 1975, pp. 217-218. EL Consultor de Gran Bretaña reporta sobre la mina de Luycho en el siglo XIX.

retirada de los exploradores, cuatro pobladores de Sacraca empezaron a trabajar en la mina y todo el material (beta) lo trasladaban hasta San Sebastián cruzando el río Wankawanka. El material acopiado en Sacraca posteriormente era llevado a Chala en camiones, todo se realizaba de manera oculta para que nadie sospeche. No obstante, todo se llegó a conocer cuando los cuatro comuneros discutieron sobre sus ganancias luego de tomar licor. La gente, al enterarse de sus actividades, invadió Luycho después de unas semanas. El 16 de abril de 2006 la gente se reunió en un cerro cercano a la comunidad de Pomacocha donde prepararon la invasión, y el 17 firmaron un acta con los comuneros de la localidad ya que la mina se encontraba dentro de su jurisdicción. Ese mismo día invadieron y tomaron posesión para la explotación artesanal.

El número de trabajadores en la minería artesanal creció de manera exponencial: En menos de un mes había más de 1500 personas, entre hombres y mujeres. En la mina se encontraban campesinos, profesores, enfermeros, entre otros profesionales, quienes pidieron permiso sin goce de haber atraídos por la fiebre del oro en la provincia.

Al iniciar la explotación, cada comunidad formó su comité. Acordaron que la mina solo estaría abierta para quienes fueran de Páucar del Sarasara; cualquier otro poblador que intentara ingresar sería evaluado para trabajar<sup>120</sup>, caso contrario sería expulsado. Antes de invadir, la población se dedicaba a la agricultura, ganadería, trueque, artesanía y al comercio. No tenían experiencia en la nueva actividad, salvo algunas excepciones, pero aun así se aventuraban para conseguir oro. Producto de esta experiencia, algunos tuvieron éxito y otros no. Así continuaron trabajando en Luycho. Por el trabajo en la mina artesanal, los comuneros obtuvieron un ingreso que podía llegar a 50 000 soles. Tal como manifiestan los comuneros, esta cifra era el extremo. El promedio por la labor de 15 días podía llegar hasta los 2000 soles, pero el ingreso por dicha actividad no era continuo. Con el pasar de los meses y años, han aprendido sobre el trabajo en la mina, pero el mineral cada vez es más difícil de acumular por la gran explotación a la que es sometida.

---

<sup>120</sup> En la mina trabajan los nacidos en la provincia, así como aquellos que están casados con nacidos en la provincia. Si no tienen una relación con miembros de Páucar del Sarasara, pobladores de otras provincias son retirados de la mina.

La minería artesanal que se desarrolla en el cerro Luycho atrae a los campesinos cada año por periodos largos, y «la mina ha dado en cierta medida para que se capitalice la gente, han conocido cierto dinero, algunos han comprado su carrito, han ahorrado, algunos están haciendo algunos bienes» (Urbano, 50 años). A consecuencia a la mina, la población se fue adinerando en un porcentaje considerable en el desenvolvimiento de su vida cotidiana. A pesar de estar inmersos en el trabajo de Luycho, los comuneros salen a laborar en sus chacras por temporadas para tener productos de la tierra, claro indicio de que el comunero no deja totalmente sus cultivos ni sus ganados.

La minería artesanal es parte de la economía campesina o complemento de la misma, porque la población obtiene dinero producto de su trabajo en la mina y, para no depender solo de ella, periódicamente se dedica a sus cultivos y otras actividades. A la vez, parte de su producción agrícola está dirigida al trueque con pobladores de las partes altas, aunque esporádicamente. Por ello es resaltante que, a pesar de que el campesino ingresa a la mina, este no deja el trueque definitivamente. Esta situación evidencia la búsqueda de estrategias para su economía doméstica mediante la inserción en diversas actividades y en variados contextos.

### **5.1.3 Nuevos comuneros en Lampa y el trueque**

Con el retiro de las bases militares (1998), la configuración demográfica de Lampa fue cambiando debido al desplazamiento poblacional de las localidades de altura hacia la comunidad; esto también ocurrió durante la violencia política en sus años más críticos. Diversos factores impulsaron el establecimiento en esta localidad, a pesar de que las condiciones económicas no ofrecían grandes ventajas a los nuevos comuneros. Antes de la violencia política se desarrolló una migración incipiente a la comunidad, tal como narra un poblador:

En Lampa, antes solamente había familia Falcón, Díaz, Prado, Mancilla, Franco, Guardia, Castro. La migración con más frecuencia es reciente en estas temporadas. Antes del terrorismo vienen a Lampa tres familias:

Gutiérrez, Arias, Huarcaya. También vinieron los Santi, un tal Lavado, pero se ha ido; ellos pues, más o menos vienen desde ochenta hasta 88. Luego, desde el 98, empezaron a migrar los demás, por la misma pobreza vienen. Los primeros han sido los padres, ahora sus hijos ya son comuneros aquí. Vinieron buscando trabajo en el valle, no solo vinieron a Lampa, sino que estaban en distintos pueblos como Colta, Wankawanka. Por esos sitios estaban buscando trabajo, y luego ya quedaron en Lampa. (Sabino, 42 años).

Al estar en condiciones precarias después de la violencia política, las poblaciones de los anexos de Lampa empezaron a buscar nuevos espacios y oportunidades, sin alejarse de sus comunidades, es decir, se establecían en pueblos que les permitieran volver a sus localidades con frecuencia para ver sus bienes. En Lampa aprovechaban que sus hijos tenían acceso a la posta médica, a la educación; aunque precarias, estaban a su alcance. Precisamente en la educación se evidencia una nueva estructura de la población, porque los nuevos alumnos hoy son hijos de los migrantes:

Ahora han llegado acá otras familias, con otras formas de vida, con otras costumbres, ya no hay ese equilibrio que había antes, porque las personas que viven aquí ya son de otros sitios. Antes en la escuela había los Prado, Díaz, Guardia, Falcón, Franco, Canales, Rodríguez, Jiménez, Alvarado, Coronado. Ahora hay Janampas, Arias, Santis, Puquios, Ayquipas (Telésforo, 52 años).

Mientras tanto, otro grupo migró aprovechando que el concejo distrital lotificó<sup>121</sup> los campos cercanos a la comunidad a un precio cómodo con la finalidad de favorecer a comuneros jóvenes y para atraer nuevos pobladores. Esta situación se dio porque la comunidad experimentó un decrecimiento poblacional en el contexto de la violencia política, en su coyuntura más álgida. La lotización captó pobladores de otras localidades por las facilidades que ofrecía para construir viviendas. Como resultado de esta acción, el casco urbano de la comunidad creció y se sumaron dos barrios más, Siete Plagas y Lomapata (así denominado al inicio), a los dos ya existentes:

La motivación para que vinieran [pobladores de otras localidades] fue el reparto de lotes que el municipio ha hecho; ahí como el lote era justo

---

<sup>121</sup> La lotización en Lampa tuvo varias etapas; a fines de la década del 80 y 90, fueron pocas y se realizaron hacia el sur; recién en el 2004 se dio de forma masiva hacia el este de la comunidad.

[barato], por ahí se han animado. Por el estudio de sus hijos ha venido la gente, por mejorar la educación de sus hijos. Hay crecimiento poblacional de Lampa. Nuevos barrios se han formado (Sabino, 42 años).

La nueva configuración demográfica de la comunidad se refleja en la continuidad del trueque. Pese a que en la actualidad no tiene un peso trascendental en la economía de la comunidad, este igual fortalece las relaciones sociales entre familias, paisanos, compadres y otros. Un caso particular en esta nueva configuración es el de los ahijados de los nuevos lampeños en la parte alta del valle, donde hay un número considerable de estos: «Recién tienen compadres con gente de la altura, antes no había, aunque era mínimo, pero ahora sí hay gente que tiene ahijados en la altura» (Sabino, 42 años). La continua relación que existe entre los desplazados y sus comunidades de origen ayuda a mantener las relaciones sociales, y por ende el trueque.

Otro punto a resaltar de los desplazados es la ayuda que brindan a sus familiares o paisanos que llegan a realizar el trueque. Antes de la violencia política, los visitantes buscaban dónde alojarse mientras permanecían en la comunidad, y estas eran casas específicas por las condiciones que brindaban. Con la presencia de los nuevos migrantes en la actualidad, existen más posibilidades de llegar a las casas de sus conocidos por la confianza que representan, como asegura un poblador: «Ahora llegan mayormente donde sus paisanos que están aquí, los de Chaycha, Congonza, los de Calpamayo, llegan a ellos, donde los paisanos más que nada llegan» (Julián, 68 años). Los visitantes tienen información relevante al llegar, brindada por los nuevos comuneros para intercambiar. Antes iban de casa en casa para saber quién estaba dispuesto a intercambiar; en cambio, hoy hacen uso de las relaciones sociales para dirigirse a los potenciales comuneros que desean trocar:

Se han congregado aquí las familias de otros sitios. Entonces sus parientes de ellos vienen a visitar a sus familias a esos migrantes, de ahí consiguen su producto por medio del trueque y se van. Pero con la gente de Lampa hay poco trueque, pues el trueque entre ellos es un poquito más. Vienen porque no tienen en sus pueblos esos productos, solo hay en meses establecidos aquí (Claudio, 53 años).

#### 5.1.4 El trueque y sus variantes en nuevos contextos

El trueque interzonal con pueblos de alturas a distancias lejanas sufrió cambios a consecuencia del nuevo contexto. Se reconfigura y «la gente sigue viniendo de la altura, sigue intercambiando, sigue manteniendo el trueque» (Julián, 68 años). Esta permanencia del intercambio es vista por la gente de Lampa como la continuidad de la tradición:

A veces vienen a intercambiar por tradición. En esos pueblos ya hay vías de comunicación. Aquí pues sigue el trueque simplemente por costumbre, por tradición traen pues. Se sigue dando con la producción de las frutas y de lo que se cosecha en la chacra (Félix, 58 años).

La denominación por tradición de algunos comuneros es entendida como necesidad, porque en las comunidades de las partes altas no ven el intercambio como parte de la tradición; más bien, es considerado una necesidad<sup>122</sup> de complementación en su dieta. A pesar de que «ya poco vienen, los de la puna más bien están viniendo con venta de chuño y a veces traen papa para intercambiar con maíz» (Jacinto, 63 años). Siempre buscan entrar al trueque para obtener productos que requieren; los mismos bienes a veces no son factibles obtener por dinero.

La permanencia del trueque entre Lampa y las partes altas o trueque interzonal con pueblos de alturas a distancias lejanas se mantiene debido a la necesidad de productos que no poseen. Así, una forma de conseguirlos es por medio del intercambio. A pesar de disponer de dinero prefieren trocar por relaciones sociales o estrategias económicas:

Por ejemplo, este año [2009] que han venido los de Pawqaray han traído bastante papa, han cambiado con manzana. Una arroba de papa con una arroba de manzana, allá les encanta bastante la manzana. Como no tienen, y nosotros también como no tenemos la papa nativa, por eso le damos el valor. Se cambia por necesidad y por la novedad, algo que nosotros no

---

<sup>122</sup> El trueque a través de los años cumplió con satisfacer necesidades, tal como evidencia Burchard en la región Huánuco (1974, p. 216).

tenemos aquí. Fruta no pueden producir porque están en demasiada altura y papa [nativa] da en un microclima determinado (Roger, 52 años).

A pesar de que el trueque es temporal (de enero hasta junio), se observa en Lampa personas de las alturas lejanas buscando intercambiar sus productos. Sobre lo mencionado, un poblador relata haciendo una comparación entre lo que fue y cómo se está dando (2009):

Inclusive los de las alturas de Chikchipampa, los de Pawqaray, los de Callpamayo, hasta ahorita ellos vienen con su *sisina*<sup>123</sup>. Venían al toque, te daban dos, tres charquis tenías que dar maíz pues, en especial ellos venían por el maíz, todo era trueque por entonces, hasta ahorita siguen viniendo, pero es escaso ya, esporádico ya vienen. Te tocan la puerta y charqui por maíz te dicen y tienes que darle como por costumbre [refiriéndose al *unay* precio o *ñawpaqhina*]. Aún subsiste el trueque, a veces traen ovejitas de la parte alta, calculan el precio de la ovejita y te dicen por tanto de maíz. Como te digo, aún subsiste todavía el trueque pues (Dante, 73 años).

El trueque también empezó a tener cambios cuando la feria experimentó un decaimiento en conglomerar una cantidad considerable de personas y la abrumadora competencia que empezó a tener por parte de la economía de mercado (referido a los ponchos, ponchillos, chalinas, sogas, costales, sal, ollas de barro y otros). Antes esperaban que vinieran de la parte alta para trocar y tener acceso a dichos productos, pero ahora lo consiguen de forma continua en las bodegas. La lana poco se intercambia porque los pobladores de Lampa no están interesados producir ponchos en cantidad; no tienen a dónde llevar, ya que las ferias del sur peruano han decaído y algunas han desaparecido<sup>124</sup>. Asimismo, la sal de Warwa no entra al trueque hoy en día, porque los lampeños tienen acceso a la sal yodada en las bodegas del pueblo. En tanto, el trueque con leña se redujo porque algunos miembros de la comunidad consumen gas. Los productos que entran al trueque y se mantienen son los que se obtienen por la agricultura, como papa nativa, olluco, mashua, oca, el chuño. Por el lado de la ganadería está el charqui, y del valle ingresan con maíz, cebada, trigo y frutas.

---

<sup>123</sup> Sisina o sesina: carne deshidratada de auquénido

<sup>124</sup> Romero (2013) estudia la decadencia de la Feria de Incahuasi.

El trueque interzonal con pueblos de alturas a media distancia se restableció luego de la retirada del ejército por el desplazamiento de dichos comuneros a Lampa, quienes empezaron a intercambiar con sus paisanos que ocasionalmente llegaban a la comunidad<sup>125</sup>. Los nuevos pobladores tuvieron un acercamiento mayor que facilitó el intercambio por periodos temporales, como antes de la violencia política. Actualmente «siguen trayendo queso, quesillo, pero a menorado [disminuido]. Traen papa, haba, pero ahora traen más queso que papa» (Sabino, 42 años).

El trueque interzonal con pueblos de altura a media distancia se mantiene, aunque la frecuencia y cantidad han disminuido considerablemente. No obstante, los intercambios de productos con estas comunidades no han variado en cuanto a diversidad, a diferencia de la década del ochenta, y actualmente entran al intercambio los mismos pueblos:

Son los mismos anexos del distrito de Lampa los que vienen, como Chacaray, San Antonio, Wayllascha, Chaycha, Congonza. Esos anexos están en la parte alta y ellos producen la agricultura y la ganadería. Siembran papa, oca, mashua, ulluco y ellos a veces no tienen maíz, y los traen esos productos acá. Igualito tienen animales, hacen carne, charqui, *quisillo*, queso. Ellos también traen para cambiar con maíz, con fruta, los mismos anexos desde Chacaray hasta Congonza. Claro, no vendrán parejo [continuo], pero sí periódicamente. Ahora bajan mayormente en temporada de las lluvias. Ellos salen en esos tiempos a las comunidades de Lampa y Colcabamba, llegan permanentemente en esas épocas y esos meses de lluvia bajan. Traen queso y *quisillo*. Papa traen a partir de junio (Sabino, 42 años).

Otro cambio que ha sufrido el trueque interzonal con pueblos de alturas a mediana distancia es la forma de transporte de algunos productos debido a factores climáticos y ahorro de tiempo. En uno de mis viajes a Lampa, pobladores de los anexos de la parte alta del distrito subieron al ómnibus como pasajeros en Incuyo; conversé con ellos en el carro. Manifestaron estar yendo a vender y trocar sus quesos, quesillos y

---

<sup>125</sup> En este testimonio se evidencia la práctica del trueque por migrantes que viven en Lampa y en sus comunidades de origen: «Cuando hay bastante leche y queso, traen para maíz, traen para tuna, así traen; chaychinos traen siempre. Roberto Pérez acá tiene su casa también; después Zenón Arias. Cuando traen queso, quesillo, masara, cambian nomás pe, queso por una canasta chica, que te va dar canasta grande, te dan de maíz, fruta más que todo pues aquí manzana, tuna, membrillo durazno, en Lampa y San Sebastián; se quedan en sus casas en Lampa» (Ana, 53 años).



masaras; los llevaban en jabas. Una de ellos manifestó los motivos que conllevaron a cambiar la ruta y tipo de transporte:

Dos, tres, cuatro años venía a Lampa, venía con burro traía haba, papa para cambiar con tuna. Queso también traía para vender. Si quieren vendes, sino cambias con tuna. Cuando venía hace unos años atrás me agarró lasta [granizo, nieve], ha caído, pucha, hasta Saywarumi, Aqwaqu, Vacarumi. Como caía bastante, ahí casi he muerto. Desde esa fecha otros también ya no vienen por arriba, ahora venimos en carro ya (Ana, 53 años).

El trueque zonal e interzonal con espacios cálidos se ha reducido, pese a ello aún se observa pobladores intercambiando con familiares, compadres y conocidos. Un factor que evidencia este decaimiento es la accesibilidad a productos llegados en cantidad a la comunidad en camiones, y que tienen como centro de abastecimiento a las pequeñas bodegas:

Ahora el trueque mayormente es con gente de la altura porque la gente del valle muy poco ya intercambian, porque ya se van a las tiendas a comprar y, más la mina donde trabaja, mucha gente con eso ya compran solamente de la tienda nomás (Félix, 58 años).

Para tener acceso a productos de las tiendas disponen de dinero: que obtienen de cochinilla, tara, tuna y el trabajo artesanal en la mina, es decir, la población cuenta con un margen adquisitivo, aunque no es suficiente, pero sí es considerable para relegar al trueque (aunque no totalmente). En las bodegas los campesinos consiguen productos cualquier día del año: un claro ejemplo son las verduras que ofrecía Colcabamba para el trueque:

Antes las mejores verduras eran de Nahuapampa y de Colcabamba. Ahora las verduras vienen de la costa y de Colcabamba ya es poco. Ahora papa, tomates ya encuentras en tiendas que vienen en los carros, más baratos muchas veces de lo que te venden los de acá (Julián, 68 años).

A pesar de la entrada de verduras de la costa, Colcabamba sigue cultivando sus hortalizas, así continuando con el trueque aunque en menor proporción y su producción está dirigida a la venta en las tiendas de Marcabamba, Lampa y Sacraca. Asimismo, cultiva sus hortalizas para las fiestas patronales de la provincia. De esta

manera, aún siembran verduras en las huertas de dicha localidad, pero ha disminuido en comparación con años anteriores.

Una de las comunidades que tuvo como bandera el trueque de la tuna, canastas, sogas y odres, fue San Sebastián de Sacraca. Pero con la culminación de la irrigación de Tarayaku relega el intercambio para ingresar a la comercialización de la tuna, cuy, alfalfa, reses y pisco de tuna, que son vendidos en las provincias del sur de Ayacucho y en la costa.

Una parte de la producción de las comunidades antes servía para el trueque; ahora consideran conveniente redirigir sus productos a otros mercados, porque buscan tener ingresos monetarios. En el caso de Marán y Casiri decidieron llevar su producción a la capital de la provincia para su venta. En 2009 se observaba en las esquinas de la plaza principal de Pauza, así como en las inmediaciones de las agencias de las empresas de transportes<sup>126</sup> que se dirigen a Lima, la oferta de productos en angarillas y canastas. Mirmaca también toma dicha medida, pero en menor proporción. Las comunidades mencionadas venden por temporadas en la Capital Cervantina de América. La gran parte de sus productos son frutas. En tanto, Sequello vende frutas en Marcabamba y en su propia comunidad por temporadas.

Los diferentes acontecimientos en las comunidades dieron un giro en el trueque zonal e interzonal que practicaban los pueblos. A pesar de los cambios, el trueque aún tiene participación en la economía campesina como complemento de la misma.

### **5.1.5 Zonas de pastoreo**

En los dos capítulos anteriores no estuvo considerado en los testimonios el trueque que se realizaba en las partes altas de Lampa o zonas de pastoreo pertenecientes a la comunidad o, como lo llaman, *muya*<sup>127</sup>. A dichos espacios vienen pobladores de otras

---

<sup>126</sup> En el terminal terrestre de Pauza se ubican las vendedoras de Casiri, Marán y Casiri (2008 y 2009).

<sup>127</sup> Muya: terreno que pertenece a la comunidad (zona de pastoreo).

localidades previo arriendo<sup>128</sup> al pueblo y el pago es simbólico por cada res<sup>129</sup>. La ocupación de los terrenos se inicia en enero y se prolonga hasta mayo, dependiendo de los humedales que se forman y la duración del pasto. Durante los meses de permanencia en la *muya* aprovechan la cercanía con el valle. No solo esperan a los visitantes en sus estancias, sino que también van al valle llevando queso, quesillo, masara y carne para trocar:

La comunidad tiene su *muya* en la parte alta pues, Lampa tiene. Los anexos que están en la parte alta Chaycha, Chacaraya, Congonza, Huayllascha, en época de lluvia botan sus ganados a los pastos naturales que hay en la *muya* pue, ellos hacen queso durante enero, febrero, marzo hasta abril, mayo. Están ahí hasta que pase la lluvia, hacen queso y lo traen para vender, para cambiar con choclo, con productos pues, con calabaza, zapallo. De aquí también suben llevando azúcar, sal, traguito, cigarro, fosforo, coca, jabón. Toda clase de cosas llevan allá y cambian por queso (Ciro, 62 años).

Los productos que entran al trueque son diversos y apreciados por los interactuantes. En la época de lluvia, los lampeños se movilizan a las partes altas porque su ganado es llevado a las zonas de pastoreo. Por tal motivo, los productos lácteos escasean en el pueblo; tal acontecimiento agiliza el trueque. A continuación, un testimonio sobre los productos llevados de Lampa para intercambiar: «Hay gente que llevan de aquí [de Lampa] hacia arriba [a la *muya*] maíz, manzana, membrillo, tuna, pan, sal, azúcar. Cuando les das esos productos, te dan queso, quesillo, leche. De acá suben hasta Lampapata» (Ana, 53 años).

En la investigación se observó una clara diferencia en el intercambio de los productos en las partes altas, así como en el valle. Está relacionado al tipo de transporte que utiliza cada uno de los participantes y la estadía en el lugar donde se realiza el trueque. Los ganaderos llevan queso, masara y quesillo en cantidad cuando

---

<sup>128</sup> Transcribimos un testimonio que nos aclara el tema: «Ellos arriendan a las comunidades esa parte, sus muyas de las comunidades de Lampa y de Colcabamba y de Marcabamba y de Sacraca también, ellos arriendan arriba» (Sabino, 42 años).

<sup>129</sup> Los pobladores que llevan su ganado a la zona de pastoreo de su comunidad no pagan; pero si: «Paga cuando llevas a terreno de otra comunidad. Yo he pagado 90 soles por diez reses, por febrero, marzo, abril, mayo, siempre vienen a esta parte [indicando las muyas de Lampa y Colcabamba]» (Ana, 53 años).

bajan a Lampa<sup>130</sup>. Lo realizan en angarillas y sobre el lomo del burro. La estadía en el valle varía de un día a más y depende de la rapidez del intercambio. Los productos buscados son choclo, fruta, calabaza, relacionados con productos de la chacra en mayor porcentaje; también reciben víveres de las bodegas y en ocasiones venden lo llevado. Los lampeños intercambian en un solo día y van con sus mochilas<sup>131</sup> o costalillos llevando pan, sal, azúcar, cañazo, caramelo, galleta, cigarro, coca, entre otros productos. Para ello tienen información de la ubicación exacta de las distintas estancias a fin de no perderse en la neblina. En esta práctica no solo están pobladores de la zona, sino también personas llegadas de Lima, como relata un comunero: «Hay gente de Lima que viene, lleva pan para cambiar con queso y luego se lleva a Lima, pero también van por carneritos con plata» (Sabino, 42 años). En esta actividad de trueque se observó a jóvenes (lampeños que estudian en Lima) y también a lampeños adultos que viven en Lima.

#### 5.1.6 Algunos aspectos por considerar en el trueque

El nuevo contexto evidenció cambios y permanencias en el trueque, tomando como base los primeros años de la década del ochenta y la violencia política. Para ello se mencionará cómo se desarrolla hoy en día dicha actividad en la comunidad campesina de Lampa.

El trueque aún es ejecutado, pero en una proporción mínima a diferencia de los ochenta del siglo XX como resultado de los hechos acaecidos en los últimos 30 años. Algunos productos ya no ingresan al trueque porque dejaron de ser parte importante para la población. Sus necesidades son satisfechas con productos que no

---

<sup>130</sup> El testimonio recoge la ubicación y la distancia de las estancias. «De Soras está de aquí a tres o cuatro horas, pero la bajada es un poquito menos, entonces ellos ese tiempo lo emplean. Acá están un día o dos días, de ahí vuelta regresan. Ellos están en estancia esa temporada; traen queso, masara, quesillo para cambiar con choclo, fruta, eso...» (Sabino, 42 años).

<sup>131</sup> Suben a trocar a Qasa: «Hay gente de aquí que lleva pan, llevan todo lo que es de comer, pan, azúcar, fideos, sal, jabón, choclo, fruta, eso. Van estancia por estancia; algunos van dejando, luego al regreso van recogiendo. Van así con su mochila nomás, van a dos estancias y se regresan de ahí; regresan con quesillo, queso» (Sabino, 42 años).

necesariamente se obtienen por medio del trueque. Algunos son aprovechados para la venta porque, según los comuneros, le dan más rédito que trocar.

El producto que no ingresa al trueque tras la retirada del ejército de la provincia es la sal que traían pobladores de las punas desde la mina de Warwa (Arequipa). La sal yodada la ha desplazado, pues tiene un acceso fácil y se consigue durante todo el año en las bodegas. Un poblador manifiesta que conseguía la sal de Warwa antes de la violencia política por medio del trueque y lo clasificaban en dos grupos: «Eran dos tipos de sal: una blanca y la otra negrita; la blanca, uno siempre tenía que trocar para hacer el queso y moler, y la otra negrita era para la sopa, así terrón nomás» (Telésforo, 52 años). También servía para los animales en sus corrales.

Por otro lado, la lana fue un producto requerido por la comunidad antes de la violencia política porque la población estaba dedicaba gran parte del año a producir ponchos y ponchillos para vender en las ferias. La producción a base de lana era requerida, pero con el decaimiento de las ferias y los precios dejó de ser parte esencial del trueque. El intercambio de la lana se ha reducido a su mínima expresión actualmente. Otro factor que motiva el poco interés en trocar esta materia prima son los precios bajos con que ingresan ponchos y frazadas elaborados industrialmente<sup>132</sup>. También tienen poca participación los productos elaborados<sup>133</sup> a partir de la lana de auquénidos en la vestimenta del campesino. Es necesario mencionar la famosa *qara* (cuero de auquénido disecado con lana), que servía de colchón en los dormitorios de muchos comuneros. En tanto, el ingreso del gas redujo la participación de la leña en el trueque.

Los productos que aún son tomados en cuenta en esta actividad son aquellos relacionados en un porcentaje considerable a la agricultura. En el valle se evidencia este hecho, tal como relata un campesino:

Cuando volvieron de nuevo a venir [pobladores de las partes altas], solo empezaron a traer charki, papa, olluko, maswa, oca, los productos

<sup>132</sup> Los productos llegan por carretera; «Además de facilitar la salida de algunos productos -frutas, café y ganado-, las carreteras han permitido que las capitales de provinciales y distritales se consoliden como punto de abastecimiento de bienes del exterior. Aunque aún existen las antiguas ferias, ya no son más la única ocasión de adquirir productos foráneos, sino quizá tan sólo un espacio para conseguir más baratos algunos productos escapando al monopolio de las tiendas del pueblo» Díez (1994, pp.158-159). El autor refiere para el norte del país.

<sup>133</sup> Entre los productos elaborados a partir de la lana están ponchos, ponchillos, costales, *llikllas*, sogas y *warakas*.

tradicionales. Ya no venían [traían] como sal, a esa sal reemplazó la sal yodada de los carros. Lana, leña ya no viene (Dante, 73 años).

Un tema adicional a tener en consideración son los implementos utilizados como instrumentos para medir el intercambio de productos: platos, romanilla, balanza, tina, canasta, balde y angarilla. En algunos casos también puñados, dejando de lado el *kullu*, instrumento antiguo empleado en el trueque.

La actividad de intercambio en la comunidad campesina de Lampa todavía se mantiene. Un porcentaje mayoritario del total que se troca en la actualidad se realiza con pueblos de las partes altas (interzonal y sus variantes mencionados en el desarrollo de la tesis), y un mínimo con comunidades del valle (zonal e interzonal con pueblos de las regiones cálidas). A pesar de las dificultades que conlleva trocar por la competencia de la economía de mercado, el *kawsaymaskay* se continúa practicando en un porcentaje mínimo:

El trueque ya es poco, ahora ya es todo dinero, el dinero mueve todo, aquí ya venden su tuna por dinero o la gente viene de otro lugar, ya sea con papas o habas; cualquier producto es para dinero. El intercambio es muy poco, se mantiene entre amistades que son de otros pueblos. Te traen quesito, olluco, mashua, una que otra frutita. También te viene gente que no conoces y te dice traigo esto para trocar y si quieres intercambias. Quiere fruta, cebada, maíz, calabaza. Pero todavía hay el trueque en su temporada (Urbano, 50 años).

La población tiene una mirada alentadora a futuro sobre la permanencia del trueque, porque lo ha interiorizado como parte de su cultura. Así lo manifiesta un poblador: «Eso del trueque de todas maneras se va seguir practicando en todo sentido, en todo momento, ya que es parte de nuestra cultura, o sea que eso no se va olvidar, va seguir existiendo como ahora». (Urbano, 50 años).

Esto evidencia que, pese a los cambios dentro de su economía campesina, los comuneros siguen practicando el trueque como complemento de la misma. En esta recta final del trabajo de campo se observó un empoderamiento de productos de mercado, desplazando sensiblemente a aquellos que son tradicionales en la región, tal como se menciona líneas arriba. A la vez, los comuneros manifiestan que el trueque

continúa vigente, al margen de los productos intercambiados. Esta fortalecido por los miembros de las comunidades que la van adecuando a los nuevos contextos, sin dejar su propio significado dentro de su cultura.

## Conclusiones

El objetivo de la presente tesis fue analizar parte de la economía campesina, especialmente el trueque antes, durante y en el lento proceso de la pacificación de la violencia política en la comunidad campesina de Lampa, provincia Páucar del Sarasara, región Ayacucho.

La investigación evidenció cambios y permanencias del trueque entre 1980 y 2009; también reflejó las estrategias que tomaron los campesinos para continuar con dicho mecanismo a través de las relaciones sociales en contextos complejos, como lo fue la violencia política. Lampa fue un centro estratégico para el intercambio de productos en la zona a través del tiempo, pero no el único. Se fue consolidando a partir de diversos aspectos como ubicación, clima, recursos, centro político y religioso, atracción mostrada en la feria de Lampa; además, tuvo influencia como capital del distrito. Estos elementos hicieron que la comunidad desempeñara un rol relevante en el trueque de la región. Asimismo, ellos fundamentan el inicio del *kawsaymaskay* zonal, interzonal y sus variantes en tradición oral que se van modificando y redefiniendo a través del tiempo.

El trueque está estrechamente relacionado con intercambio de producto por producto dentro de la concepción occidental, de acuerdo al contexto en el cual se ejecuta. En contraposición, para la comunidad campesina de Lampa el trueque es una actividad compleja relacionada con el vivir; es decir, este mecanismo es parte de una necesidad y de una compleja estructuración de relaciones sociales establecidas a través del tiempo. No solo se limita a dar y recibir un producto, sino que involucra toda una concepción de vida. Al mecanismo del trueque se le conoce como *kawsaymaskay*,



cuyo concepto no solo involucra al instante de la actividad sino a toda la compleja estructura anterior y posterior al trueque. Como su nombre lo indica, en *runasimi* es el acto de buscar la vida, referido a los productos de la Pachamama con la finalidad de tener una vivencia tranquila. Otra especificidad que caracteriza al trueque en Lampa es el conocimiento que tienen los campesinos de diferentes pisos ecológicos sobre dónde, cómo, qué, cuándo, cuánto, en qué y con quién trocar.

Como parte de la cultura, el trueque está influenciado por la religión occidental y andina. Por eso, los diferentes ritos que realizan los comuneros para lograr su objetivo involucran a ambas; se observa desde el inicio de la producción hasta su culminación en el *kawsaymaskay*.

Esta actividad se desarrolló a través del tiempo en los Andes por necesidad de complementación, claramente diferenciada por pisos ecológicos y por la especialización que logró cada comunidad respecto a las demás, aprovechando los recursos de su entorno. A partir de los elementos mencionados, tenemos variantes en el trueque que tienen su propia racionalidad en el campesinado y están configuradas para una mejor comprensión del estudio en el trueque local, zonal, e interzonal con comunidades de clima cálido, trueque interzonal con comunidades de altura a mediana distancia y trueque interzonal a larga distancia con comunidades de mayor altitud. A esta compleja actividad, Lampa ingresó con productos agrícolas como maíz, cebada, trigo, papa, frejol, arveja, calabaza, manzana, durazno, membrillo, tuna, entre otros. Los elementos mencionados antes de la violencia política eran trocados en su mayoría en el *kullu*, instrumento que servía de equivalencia para los participantes. Asimismo, se basaban en las terminologías de *ñawpaqqina* y *yapachan* para su continuidad en el futuro del *kawsaymaskay*.

La participación de la familia en el trueque estaba dada por todos los miembros, padres e hijos. No fue exclusivo de uno de ellos, salvo el ejecutado a grandes distancias; y en sus variantes, que implicaban esfuerzo y riesgo, estaba reservado para los padres. Asimismo, la actividad estaba generalizada en todos los estrados de la comunidad, pues era una parte de la economía campesina.

Por otro lado, el contexto de la violencia política en la comunidad campesina de Lampa estuvo caracterizado por el miedo y temor generalizado. Desarticuló las estructuras complejas de la comunidad en diferentes aspectos como la política,

economía y sociedad. Se manifestó en la huida de las autoridades, la desarticulación de las relaciones intercomunales, la desintegración familiar con el desplazamiento poblacional y la desarticulación de las complejas estructuras del trueque como parte de la economía campesina.

Las primeras noticias llegadas a la comunidad sobre Sendero Luminoso fueron del norte de Ayacucho Chuschi (1980), Uchuraqay (1983) y de lo sucedido en la capital de la provincia de Parinacochas (Coracora) en 1984. En esta coyuntura, la población tuvo cierta inclinación a aceptar el discurso de sendero, porque «perseguía a los abigeos, ajusticiaba a los abusivos, buscaba la igualdad». Fue especialmente de parte de aquellos que no tenían propiedad considerable, mientras que otros mostraban su rechazo. Sendero Luminoso ingresó a la provincia en octubre de 1988 dando muerte a autoridades de la pequeña comunidad campesina de Huataca. Luego de tal acto, la zona constantemente fue incursionada y, a medida que cometían abusos y asesinatos, la población empezó a mostrarle su rechazo.

Desde 1988 hasta 1991 se utilizó el nombre de SL para intereses personales. Algunos pobladores del valle y de Sacaca tomaron el nombre para incursionar en las comunidades. Se dirigían a familias que recientemente habían obtenido un ingreso económico o que tenían recursos. Causaron terror: su método fue sorprender a sus víctimas con pasamontañas y escopetas de noche; no mostraban sus rostros y no realizaban reuniones. Los pobladores del valle los persiguieron luego de identificarlos; también lo hicieron los militares. Es así que algunos de los miembros fallecieron y otros migraron a provincias vecinas.

Sendero Luminoso causó desplazamiento poblacional hasta 1991, al inicio en las partes altas (Puna) y luego en el valle, ocasionando que comunidades enteras quedaran semipobladas y sin juventud. Los espacios a donde llegaron los primeros desplazados fueron Marcabamba y Pauza y, ante la gravedad de los acontecimientos, los centros que posteriormente los atrajeron estaban ubicados en la costa, como Ica, Arequipa y Lima. La situación desintegró familias; los jóvenes se desplazaban mientras sus padres, abuelos y hermanos menores quedaban en la comunidad.

El ejército estableció sus bases militares en Marcabamba y en Pauza el 24 de marzo de 1991 con la finalidad de combatir a Sendero Luminoso. Con su ingreso, los levantados en armas dejaron de incursionar con la frecuencia con que la habían

realizado. Asimismo, el ejército trató de restablecer la tranquilidad en la región implantando salvoconductos, toques de queda, rondas campesinas, servicio militar obligatorio y reuniones dominicales de la población en la Plaza de Armas para izar la bandera. No obstante, con el afán de implantar mecanismos de control, ocasionó daños directos e indirectos, pues estuvo involucrado en desaparición de pobladores, robos, lesiones a comuneros, violaciones, sucesos que recién fueron evidenciados tras su retirada en 1998. Desde aquel año, la zona empezó a ingresar a un lento proceso de pacificación.

El trueque se reconfiguró en sus diversas variantes durante la violencia política, llegando a su mínima expresión con comunidades de altura a grandes distancias. Tuvo similar desempeño en los dos restantes interzonales y en el zonal. Este hecho impactó en la economía campesina por ser parte de la misma, aunque no ha sido la principal actividad de los campesinos. El mayor peligro para lograr el trueque fue la poca o nula transitabilidad entre las comunidades, ya que los pobladores podían ser acusados como integrantes de Sendero Luminoso o mensajeros de las FF.AA. A razón de estos hechos, los campesinos se vieron en la necesidad de no salir a trocar a largas distancias.

La participación en el trueque durante la violencia política se centralizó en los comuneros que no tenían recursos y no podían migrar, como sí lo hicieron los de mayor posición económica, desde el valle hasta las grandes ciudades. Así se fue reduciendo dicha actividad en la participación de la economía campesina. La violencia política impactó de forma considerable en la práctica del trueque, ya que llegó a desestabilizarlo en sus diferentes variantes hasta el punto de casi desaparecerlo en la participación de la económica campesina. Pese a que el campesino tuvo al miedo como factor principal para desistir al trueque, las necesidades hicieron que recurra a esta práctica para su supervivencia. Como consecuencia de estos hechos, los campesinos buscaron nuevas alternativas para fortalecer su economía: Incursionaron en la recolección de la cochinilla y la tara.

Luego del retiro del ejército en 1998, algunos comuneros se dedicaron a la venta de la tuna y a la minería artesanal en Luycho. Estas actividades fueron complemento de la economía campesina, pues los pobladores no se dedicaban a una actividad

específica sino a varias, según sus necesidades y la estación del año. El trabajo familiar siguió siendo el eje principal de su economía.

Las comunidades buscaron reingresar a la actividad del *kawsaymaskay* desde 1998; sin embargo, no lo lograron completamente por los cambios en el nuevo contexto. Tal es así que algunos productos tradicionales ya no ingresaron al trueque, como la sogá, lana, odre, poncho, sal y ollas de barro, pero sí continuaron aquellos que estaban relacionados con la agricultura, como maíz, calabaza, trigo, cebada, frutas, olluco, mashua, oca, papa y chuño. Asimismo, el *kullu*, instrumento tradicional para el intercambio, dejó de ser utilizado, dando paso a la romanilla, angarilla, latas, tinajas, baldes, platos, entre otros elementos.

El trueque sigue siendo practicado en la actualidad para complementar productos a su dieta. Es realizado aprovechando las relaciones sociales que la población mantiene a través del tiempo y juega un papel esencial en la reconfiguración de la comunidad campesina de Lampa. A consecuencia del desplazamiento poblacional, llegaron nuevos comuneros de las partes altas. Ellos se convirtieron en agentes que restablecieron la confianza entre comunidades para el trueque. Ahora, ellos significan un peso considerable en el intercambio y son los que brindan información a sus paisanos que llegan sobre los potenciales trocadores de la comunidad. Así es como agilizan esta actividad.

Entre 1998 y 2009, las variantes del trueque se debilitaron en intensidad y capacidad, dejando de lado productos tradicionales con los que constantemente interactuaban desde tiempos antiguos. En su lugar, ingresaron de manera significativa productos de mercado, a pesar de que antes de la violencia política ya tenían presencia considerable en la mencionada actividad. La economía campesina tiene diversas actividades; sin embargo, el trueque continúa siendo complemento de la misma y en la actualidad es visto por los comuneros como parte de su cultura. Ellos ven con optimismo su práctica hacia el futuro; por eso, el *kawsaymaskay* sigue siendo parte importante pero no fundamental de los comuneros de Lampa. Otro punto a resaltar es la participación de casi todos los miembros de la comunidad, pero en mayor medida de los nuevos comuneros.

**Cuadro 2: Entrevistas realizadas en el distrito de Lampa**

<b>N.º</b>	<b>Nombre</b>	<b>Ocupación durante la entrevista</b>	<b>Originario del distrito de</b>	<b>Edad</b>	<b>Día, mes y año de entrevista</b>
1	Ana	comunera	Lampa	53	15/09/2009
2	Antonio	comunero	Lampa	40	12/10/2008
3	Basilio	comunero	Lampa	42	20/09/2017
4	Carlos	comunero	Lampa	43	10/08/2017
5	Ciro	comunero	Lampa	62	15/09/2009
6	Claudio	exautoridad	Lampa	53	14/09/2009
7	Conse	comunera	Lampa	50	11/10/2008
8	Dante	comunero	Lampa	73	24/10/2008
9	Estela	comunera	Lampa	70	12/09/2008
10	Félix	exautoridad	Lampa	58	16/09/2009
11	Flavio	comunero	Lampa	69	15/09/2009//10/07/2017*
12	Goliat	comunero	Lampa	35	17/07/2017
13	Jacinto	comunero	Lampa	63	15/10/2008
14	Jesús	exautoridad	Lampa	58	10/10/2008
15	Jonny	comunero	Lampa	42	17/08/2017
16	Juan	comunero	Lampa	53	15/09/2009
17	Julián	exautoridad	Lampa	68	28/09/2008
18	Julio	comunero	Lampa	52	21/09/2008
19	Leandro	comunero	Lampa	42	18/08/2017
20	Luis	comunero	Lampa	49	22/10/2008
21	Luisa	comunera	Lampa	46	16/09/2009
22	María	comunera	Lampa	41	14/09/2008
23	Mario	exautoridad	Lampa	47	20/10/2008
24	Roger	exautoridad	Lampa	52	15/09/2009
25	Rosa	comunera	Lampa	43	23/10/2008
26	Sabino	comunero	Lampa	42	16/09/2009
27	Sara	comunera	Lampa	40	21/10/2008
28	Sofía	comunera	Lampa	48	28/09/2008
29	Telésforo	exautoridad	Lampa	52	14/09/2009//15/07/2017*
30	Teodoro	comunero	Lampa	50	15/09/2009
31	Teófilo	comunero	Lampa	54	25/10/2008
32	Urbano	comunero	Lampa	50	16/09/2009//14/07/2017*

## Bibliografía

- Alberti, G & Mayer, E. (editores) (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP.
- Alva, I. (1969). *Irigación de Pauza* (proyecto de grado presentado a la Universidad Nacional de San Luis Gonzaga de Ica para optar el título de Ingeniero Civil).
- Alvarado, M. (2000). *Historia, tradiciones y milagros del Señor de Lampa*. Lima: Producciones Si Pues.
- Anderlini, L. & Sabourian, H. (1998). Algunas notas sobre la economía del trueque, dinero y crédito. En Humphrey, Caroline. Hugh-Jones, Stephan. *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Colección biblioteca Abya-Ayala. N° 38. Quito.
- Aranguren, A. (1972). *Pastores de altura, economía y ritos* (tesis de doctorado en el programa académico de Antropología y Arqueología). Lima: UNMSM.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. México: Edit. Joaquín Moritz.
- Aroni, R. (2009). *Campesinado y violencia política en Víctor Fajardo (Ayacucho), 1980-1993* (tesis de licenciado en Historia). Lima: UNMSM.
- Bonilla, H. (Compilador) (1975). *Gran Bretaña y el Perú 1826-1919. Informe de los cónsules británicos*. Vol. I. Lima: IEP. Blum, Volkmar (1995). *Campesinos y teóricos agrarios. Pequeña agricultura en los Andes del sur del Perú*. Lima: IEP.
- Burchard, R. (1974). «Coca y trueque de alimentos». En Alberti y Mayer *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP.
- Caballero, J. (1981). *Economía agraria de la sierra peruana. Antes de la reforma agraria de 1969*. Lima: IEP.
- Canales, T. (sin fecha). *San Sebastián de Sacraca*. Lima: Servicios Gráficos.
- Cancian, F. (1991). «El comportamiento económico en las comunidades campesinas». En Stuart Plattner, *Antropología Económica*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: Alianza Editorial.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Nueva visión. Buenos Aires.
- Casaverde, J. (1977). «El trueque en la economía pastoril». En Flores Ochoa, Jorge (compilador) *Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: IEP.

- Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas. (1951). *Monografía de la provincia de Parinacochas*. Tomos I. y II.
- Cipolletti, M. (1984). «Llamas y mulas, trueque y venta: el testimonio de un arriero puneño». En *Revista Andina*. Año 2, 2. Cusco.
- Comisión de la Verdad y la Reconciliación. (2003). *Informe final*. Perú: CVR.
- Custred, G. (1974). «Llamereros y comercio interregional». En Alberti y Mayer *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima. IEP.
- Degregori, C. (editor) (1996). *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (2da. edición). Lima, IEP.
- Desco. (1989). *Violencia política en el Perú: 1980-1988*. Edit. Desco, tomo I, II. Lima
- Díez, A. (1999). *Comunidades mestizas: tierra elecciones y rituales en la sierra de Pacaipampa (Piura)*. Lima: Cipca-PUCP.
- \_\_\_\_\_ (1994). «Ahora los ponchos son de lana sintética: transformaciones sociales en la sierra de Piura, 1970-1990». En *Sepia V*. Lima.
- Díez de San Miguel, Garci. (1964). [1567] *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Documentos regionales para la etnología y etnohistoria andinas, N° 1. Estudios de John Murra y Waldemar Espinoza Soriano. Lima: Casa de Cultura del Perú.
- Domínguez, R. (1993). «Caracterizando al campesinado y a la economía campesina: pluriactividad y dependencia de mercado como nuevos atributos de la campesinidad». En *Agricultura y sociedad* 66, pp. 97-136.
- Egoávil, M. (1981). *Intermediarios de quinua y parentesco en el altiplano peruano* (tesis para optar el título de licenciado en Antropología). Lima: UNMSM.
- Espinoza, W. (1987). *Artesanos, transacciones, monedas y formas de pago en el mundo andino. Siglos XV y XVI*. Tomo I. Banco Central de Reserva del Perú.
- Falcón, Y. (1960). *Estudio geo-económico social del distrito de Lampa, provincia de Parinacochas, departamento de Ayacucho* (monografía para optar el título de Contador Público). Lima: UNMSM.
- Figueroa, A. (1981). *La economía campesina de la sierra del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Flores, A. (ed.) (1987). *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*. Lima: Concytec - CES Solidaridad.

- Flores, J. (1977). «Pastoreo, tejido e intercambio». En Flores Ochoa, Jorge (compilador). *Pastores de puna. Uywamichiq punarunakuna*. Lima: IEP.
- Fonseca, C. (1972). *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú* (tesis para optar el grado académico de doctor en Antropología Social). Lima: UNMSM.
- Gell, A. (1988). «Trueque inter-tribal de mercancías e intercambio reproductivo de regalos en la antigua Melanesia». En Humphrey, Caroline. Hugh-Jones, Stephan. *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Colección biblioteca Abya-Ayala. N° 38. Quito.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Buenos Aires: Paidós.
- Golte, J. (2001). *Cultura, racionalidad y migración andina*. Lima: IEP.
- \_\_\_\_\_ (1992). «Los problemas con las comunidades». En *Debate Agrario* 14, pp. 17-22.
- \_\_\_\_\_ (1980). *La racionalidad de la organización andina*. Lima: IEP.
- Gómez, V. (1986). «Economía campesina: balance y perspectivas». En *Sepia I*, pp. 21-52.
- González, D. (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. UNMSM, Edit. de la Universidad.
- Gonzales, E. (1987). *Inflación y campesinado. Comunidades y microrregiones frente a la crisis*. Lima: IEP.
- \_\_\_\_\_ (1984). *Economía de la comunidad campesina*. Lima: IEP.
- Hopkins, R. (1981). *Desarrollo y crisis de la agricultura peruana, 1944-1969*. Lima: IEP.
- Humphrey, C. (1998). «Los lujos de ayer, las necesidades del mañana: el negocio y el trueque en el noroeste de la Amazonía». En Humphrey, Caroline. Hugh-Jones, Stephan. *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Colección biblioteca Abya-Ayala. N° 38. Quito.
- Humphrey, C. & Hugh-Jones, S. (1998). *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Colección biblioteca Abya-Ayala. N° 38. Quito.
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Madrid y Buenos Aires. Siglo XXI editores.



- Kervyn, B. (1988). *La economía campesina en el Perú: teorías y políticas*. Sepia II, pp. 29-92.
- Landa, L. (1995). *La familia campesina en el periodo de la violencia: el ejemplo de Paca y Coracora en Ayacucho* (tesis de maestría en Antropología). Ecuador: Flacso.
- Lehmann, D. (1982). *Ecology and Exchange in the Andes*. (Ed.). Cambridge.
- Lira, J. (1982). *Diccionario kkechuwa-español*. Bogotá.
- Lumbreras, L. (1980). *El imperio Wari. Incluido en Historia del Perú*. Tomo II. Perú Antiguo. Lima: Edit. Juan Mejía Baca.
- Malinowski, B. (1973). *Los argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona.
- Mallón, F. (1994). «De ciudadano a otro. Resistencia nacional, formación del Estado y visiones campesinas sobre la nación en Junín». En *Revista Andina* 12 (1), pp. 7-78.
- Martínez, R. (1943). «Viajando por tierras de Parinacochas». En *Revista Sarasara*, 13-14, julio-agosto, pp. 103-132.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología*. Madrid: Edit. Tecnos.
- Mayer, E. (2004). *Casa, chacra y dinero: economías domésticas y ecología en los Andes*. Lima: IEP.
- \_\_\_\_\_ (1971). «Un carnero por un saco de maíz. Aspecto de trueque en la zona de Chaupiwaranqa: Pasco». En *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXVII. Lima.
- Mayer, E. & de la Cadena, M. (1989). *Cooperación y conflicto en la comunidad andina: zonas de producción y la organización social*. Lima: IEP.
- Mayer, E., Mintz, S., & Skinner, G. (1974). *Los campesinos y el mercado*. Lima: Edit. de la PUCP.
- Montoya, R. (1989). *Lucha por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*. Lima: Mosca Azul Editores.
- Morvelí, M. (2010). «El trueque». En *El Antoniano*, 116, 73-78.
- Murra, J. (2007). *La organización económica del Estado Inca*. Madrid: Edit. Siglo Veintiuno.

- \_\_\_\_\_ (2002). *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima: IEP-PUCP.
- \_\_\_\_\_ (1978). *La organización económica del estado Inca*. México.
- \_\_\_\_\_ (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- Orlove, B. (1974). *Reciprocidad, desigualdad y dominación*. En Alberti y Mayer «Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos». Lima: IEP.
- Ortiz de Zúñiga, Iñigo. (1967-72). *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*, 2 tomos. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán.
- Paerregaard, K. (1994). «Más allá del dinero: trueque y economía categorial en un distrito del valle del Colca». En *Revista Antropológica*. Año XI, 11.
- Pease, F. (1992). *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.
- Pierre, V. (1996). *Los judíos, la memoria y el presente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. (1976). *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Edit. Labor.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Ediciones al Margen.
- Quispe, U. (2011). *Relaciones de poder y violencia política en las comunidades campesinas de Ayacucho* (tesis para optar el grado de doctor en Ciencias Sociales). Lima: UNMSM.
- Rabey, M., Merlino, R., & González, D. (1986). «Trueque, articulación económica y racionalidad campesina en el sur de los Andes Centrales». En *Revista Andina*, año 4, 1. Cusco.
- Remy, M. (2013). *Historia de las comunidades indígenas y campesinas del Perú*. (Documento de Trabajo N.º 202) Lima: IEP.
- Ricouer, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido*. Editorial Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Romero, V. (2013). *Decadencia de la Feria de Incahuasi Parinacochas - Ayacucho (1940-1972)* (tesis de licenciatura en Historia). Lima: UNMSM.

- Shady, R. (2000). «Sustento socioeconómico del Estado prístino de Supe-Perú». En *Arqueología y Sociedad* 13. Revista de Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid.
- Sánchez, M. (2007). *Pensar los senderos olvidados de la historia y memoria: la violencia política en las comunidades de Chuschi y Quispillaccta, 1980-1991*. SER y UNMSM.
- \_\_\_\_\_ (2005). *(Re) pensando lo olvidado. Sendero Luminoso y la violencia política en el Perú (El caso de las comunidades campesinas de Chuschi y Quispillaccta durante la década de 1980)* (tesis de maestría en Antropología). Lima: UNMSM.
- Sandoval, P. (2002). *El olvido está lleno de memoria. Juventud, universitaria y violencia política en el Perú: la matanza de estudiantes de la Cantuta* (tesis de licenciatura en Antropología). Lima. UNMSM.
- Tello, J. (1960). *Chavín: cultura matriz de la civilización andina*. Lima.
- Thomas, N. (1998). «La dinámica cultural del intercambio periférico». En Humphrey, Caroline y Hugh-Jones, Stephan. *Trueque, intercambio y valor. Aproximaciones antropológicas*. Colección biblioteca Abya-Ayala. N.º 38. Quito, pp. 35-66.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós Asterisco.
- Traverso, E. (2007). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons.
- Urrutia, J. (1992) «Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno». *Debate Agrario* N.º 14, pp. 1-16.
- \_\_\_\_\_ (1983). «De las rutas, ferias y circuitos en Huamanga». En *Allpanchis*, vol. XVIII, 21, pp. 47-64.
- Vásquez, F. (2001). *La memoria como acción social*. Ediciones Paidós Ibérica S.A. Madrid.
- Wachtel, N. (1973). *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina*. Lima: IEP.
- Wolf, E. (1977). *Una tipología del campesinado latinoamericano*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Yerushalmi, Y., Loraux, N., Monnsen, H., Milner, J-C & Vattimo, G. (1989) Usos del olvido. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.